Thomas De Koninck



Série *Essais*

À quoi sert la philosophie?



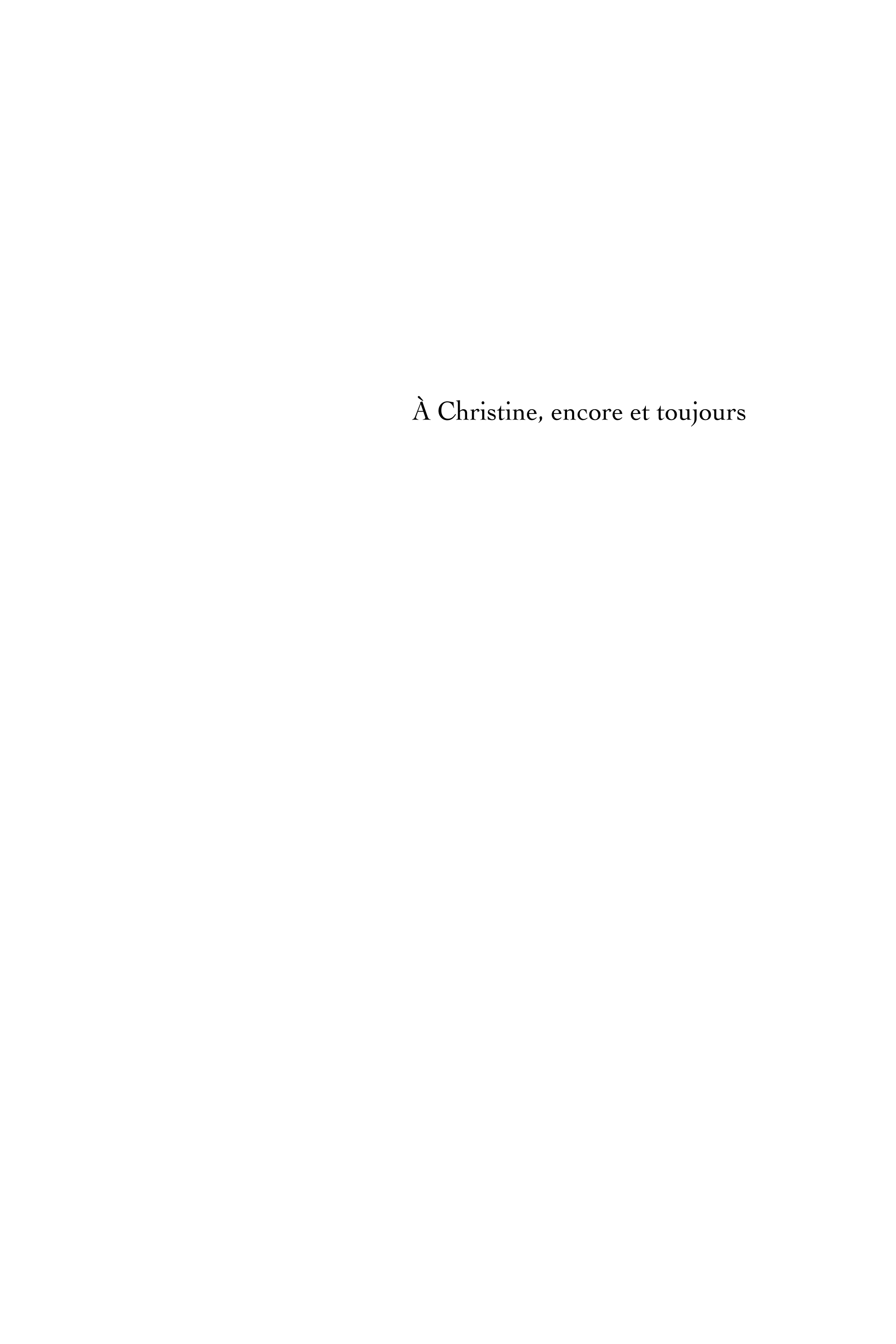
À quoi sert la philosophie ?

THOMAS DE KONINCK

À quoi sert la philosophie ?



Presses de
l'Université Laval



À Christine, encore et toujours

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada (FLC) pour nos activités d'édition.

Mise en page : In Situ inc.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Dépôt légal 3e trimestre 2015

ISBN : 978-2-7637-8972-9

PDF : 9782763711416

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Table des matières

Liminaire 1

CHAPITRE I
Rappels 3
1/ L'éveil 3
2/ L'indignation 25

CHAPITRE II
Le langage, les arts et la philosophie 33

CHAPITRE III
Le pouvoir du théorique 69

CHAPITRE IV
Le problème de la croissance exponentielle des sciences 85

CHAPITRE V
Défis de l'éthique et du politique 99
1/ « Les prolégomènes de toute sociologie à venir » . 100
2/ L'équité 105
3/ L'amitié 107
4/ L'exercice concret de la conscience 116
5/ La liberté 121

CONCLUSION
Nécessité accrue de la philosophie 125

LIMINAIRE

Chercher à savoir si l'on doit, ou non, faire de la philosophie, c'est déjà philosopher, puisque c'est rechercher. On est vite obligé, en outre, de constater que même argumenter contre la philosophie, c'est philosopher au sens le plus propre du terme, comme l'a fait observer très tôt Aristote. Car vous argumentez et vous prétendez donc à quelque vérité ; autrement, pourquoi argumenter ? Vous énoncez alors une opinion, après examen et considération, si sommairement que ce soit en certains cas, et vous prétendez à des vues plus justes, qui vous autorisent à déclarer les vues opposées fausses. Vous partagez dès lors avec votre opposant au moins un trait commun, le plus vital du reste, à savoir le recours à la vérité – ou à un semblant de vérité si vous êtes un sophiste – touchant vos propres énoncés et positions.

Celle ou celui qui prétendrait que rien n'a d'importance, en tout cas pas de valeur morale ni de vérité, doit forcément se réclamer d'une instance qui le dépasse. « Rien n'est vrai », « tout est faux », « tout est relatif », sont autant d'affirmations absolues qui s'incluent elles-mêmes et s'autodétruisent. Nos visions, quelles qu'elles soient, présupposent un horizon au sein duquel la connaissance et l'action sont possibles. C'est cette recherche d'une visée plus juste, d'une prise de conscience plus claire du tout, que trahissent même nos contradictions (les combattants partagent forcément un but commun). On retrouve là sans doute

le sens originel du dialogue et de la « dialectique » comme devant conduire à la *sophia* (« sagesse »).

Il s'ensuit que « dans tous les cas il faut philosopher » (Aristote)[1]. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher », ira jusqu'à dire Pascal[2].

Bref, on ne peut pas ne pas faire de la philosophie, si indigente soit-elle parfois. Mais à supposer qu'elle ne soit pas indigente, à quoi peut-elle servir au juste, spécialement dans le monde actuel ? Telle est la question que je pose à présent. Nous verrons que la philosophie authentique est en réalité de plus en plus indispensable, et que les tâches qu'elle est appelée à honorer sont immenses.

1. Voir Aristote, *Protreptique*, fragment 2, dans *Aristotelis Fragmenta Selecta*, W. D. Ross, Oxford, 1964 ; je citerai aussi *Aristotle's Protrepticus : An Attempt at Reconstruction*, I. Düring, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961 (la lettre D renvoie à cette édition). Voir Sophie Van der Meeren, *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec. Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 93-99.
2. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 4 ; Lafuma, 513.

Chapitre I

RAPPELS

1/ L'ÉVEIL

Il nous faut réentendre à neuf, en premier lieu, la grande voix de Socrate déclarant aux Athéniens qu'« une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue », et que s'ils s'impatientent « comme des gens ensommeillés qu'on réveille » et le mettent à mort, ils risquent de passer leur vie à dormir, à moins qu'il ne leur soit donné quelqu'un d'autre qui, comme lui, ne cessera de les réveiller[1]. Comme le dira Merleau-Ponty, « Pour retrouver la vocation entière du philosophe, il faut se rappeler que même les philosophes-auteurs que nous lisons et que nous sommes n'ont jamais cessé de reconnaître pour patron un homme qui n'écrivait pas, qui n'enseignait pas, au moins dans les chaires d'États, qui s'adressait à ceux qu'il rencontrait dans la rue et qui a eu des difficultés avec l'opinion et avec les pouvoirs. Il faut se rappeler Socrate [...] Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle ». Dans les termes d'Alain : « Les Marchands de Sommeil de ce temps-là tuèrent Socrate, mais Socrate n'est point mort ; partout où des hommes libres discutent, Socrate vient s'asseoir, en souriant, le doigt sur la bouche. Socrate n'est point mort ; Socrate n'est point vieux[2]. »

1. Platon, *Apologie de Socrate*, respectivement 38 a et 30 e-31 a.
2. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio

Héraclite, quant à lui, reprochait déjà à la plupart des humains de dormir en plein jour, alors même qu'ils semblent éveillés. « Ce qu'ils font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant » (DK 22B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (DK 22B 89). Marcel Conche commente excellemment : « Les rêves, individuels ou collectifs, nous tiennent enfermés dans des mondes particuliers, effets du sommeil (au propre et au figuré), dans l'ignorance du vrai monde, "le même pour tous" [...]. Le rêveur tombe, en particulier, dans l'inconscience à l'égard de lui-même : il rêve dans l'oubli de lui-même, et, tout en étant vivant, il est comme mort puisqu'il n'est pas le sujet de sa vie[3]. »

En sa propre exhortation à la philosophie, le *Protreptique*, Aristote devait faire valoir que la folie, le sommeil et la mort sont les trois contraires de la vie et de la philosophie à la fois, car « c'est celui qui est éveillé qui vit véritablement (*alêthôs)* et au sens propre » (fragment 14, Ross). Rémi Brague résume avec bonheur l'argument qu'en tire Aristote : « Si l'éveil est la forme supérieure de la vie, et si être éveillé consiste à être la plupart du temps dans le vrai (101D), la vie sera souverainement elle-même lorsqu'elle sera au plus haut point éveillée dans le savoir scientifique. Nous pouvons donc dire que le philosophe est le

Essais, 1960, p. 39 et p. 63 ; Alain, *Vigiles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1942, p. 17, p. 15, p. 14.

3. DK désigne l'édition classique des fragments des Présocratiques, qui sert de commune référence : Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952 (plusieurs réimpressions depuis). Je cite la traduction et les remarquables commentaires de Marcel Conche, dans Héraclite, *Fragments*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1986, p. 46, pour le fragment 1 ; p. 365, pour le fragment 26 ; voir aussi p. 362 et p. 63-64.

vivant le plus authentiquement vivant[4]. » « Philosopher, c'est être bien réveillé », redira Novalis. Aristote accordait manifestement à Héraclite que le sage est « l'Éveillé par excellence ». Selon une remarque célèbre de sa *Métaphysique*, face à ce qui est en soi le plus évident, les yeux de notre intelligence se comparent de prime abord à ceux des oiseaux de nuit en plein jour[5].

De plus, tout le monde se sent chez soi en philosophie, lit-on au fragment 5 (Ross) du *Protreptique*. On aime l'espace qu'ouvre la philosophie – « un espace qui coïncide avec la totalité du monde habité puisque, poursuit Aristote, la vérité y est présente en tout lieu. La philosophie consiste à se sentir partout chez soi », conclut Brague. Qui plus est, selon Aristote encore, « l'activité (*energeia*) parfaite et inentravée comporte en elle le fait d'éprouver de la joie, de telle sorte que l'activité contemplative est sans doute la plus agréable de toutes (87D) » (fragment 14, Ross).

Nous les humains ne sommes pas dans le monde comme des objets ni même comme les autres animaux, nous sommes en fait les seuls à y être, explique Brague, « en ce sens que même si nous ne nous trouvons qu'en un point localisable de l'espace, nous sommes pourtant dans le monde entier : tout nous est présent, et pas seulement ce que nous côtoyons ou ce à quoi nous nous intéressons à un moment donné, mais tout ce qui est, sans exception ». Les Grecs ont *vu* le phénomène de l'accès humain au tout « comme caractéristique de l'*esprit*. Nous possédons toute une

4. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1988 (réédité en 2009 aux Éditions du Cerf avec la même pagination), p. 98 ; voir p. 93-94 pour le fragment 14 ; je cite ici, avec de rares modifications, les traductions du *Protreptique* que propose Rémi Brague dans cette étude magistrale.

5. Voir Rémi Brague, *ibid.*, p. 95 ; p. 89 ; saint Augustin, *Confessions*, X, xxiii ; Marcel Conche, dans Héraclite, *Fragments*, p. 374-375, pour le fr. 88 (DK) ; Brague, p. 82-83, qui renvoie à Novalis, *Encyclopédie*, paragr. 151 ; voir surtout, d'Aristote, le fr. 14 (Walzer, Ross) et la traduction de Brague, p. 92-94 ; et voir Aristote, *Métaphysique*, *a* 1, 993 b 9-11.

série de textes dans lesquels est soulignée la puissance de l'esprit humain, qui est capable de se déplacer instantanément et de franchir les distances les plus grandes, parvenant ainsi aux confins du monde[6] ».

De là cet autre passage magnifique du *Protreptique* : « Si donc il y a de mauvais usages de l'âme, le plus souverain de tous est en tout cas de s'en servir pour penser le mieux possible. Il est ainsi clair que le plaisir qui provient du fait de penser et de contempler sera nécessairement, ou lui seul ou par excellence, celui qui provient de celui de vivre. Donc, vivre agréablement, se réjouir véritablement est, ou exclusivement ou par excellence, le fait des philosophes. L'activité (*energeia*) des pensées les plus vastes, remplie de choses qui, par excellence, sont, et conservant toujours de manière stable la perfection qu'elle reçoit, est donc aussi, de toutes les activités, celle qui procure le plus de joie (91D). Ce qui est alors visé, c'est soit la totalité de ce qui est, soit ce qui est au plus haut point – "le bien dans sa totalité (*to holon agathon*)" (9D), ou, plus généralement, la "contemplation du tout (*tên theorian tou pantos*)" (44D). Ainsi l'objet de la pensée du philosophe est-il, pour finir, ce qui est le plus digne d'être connu (86D), à savoir les réalités premières (35, 48, et voir 33D), ou les "réalités mêmes" (48D)[7]. »

Héraclite, pour revenir à lui, aimait dire que ce qu'il avait trouvé, « tous peuvent le trouver en eux-mêmes (DK 22B 116), car « je me suis cherché moi-même » (DK 22B 101). Plutarque, de qui nous tenons ce dernier fragment, associe ce propos à la maxime delphique *gnôthi sauton*, « connais-toi toi-même », qui a donné lieu à la question socratique « qu'est-ce que l'être humain ? », considérée par Platon comme la question même de la philosophie (*Théétète*, 174 b). Selon le corpus hippocratique, elle est aussi « la question primordiale de la médecine » ; on y lit

6. Rémi Brague, *Ibid.*, p. 39-40.
7. *Ibid.*, p. 107-108.

en effet qu'« il n'est pas possible de savoir la médecine, quand on ne sait pas ce qu'est l'homme[8] ».

Personne ne souhaiterait vraiment dormir tout le temps. Personne ne souhaiterait non plus se trouver constamment hors de son bon sens, dément ou sot. Peu sans doute, aussi bien, souhaiteraient, au moins consciemment, être ce « mort vivant » dont parlait Einstein : « J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort vivant et ses yeux sont désormais aveugles[9]. » Désirerait-on vraiment jamais, consciemment encore, une vie passée à fuir sa propre vie, à se fuir soi-même ? « On demandait à un voyageur qui avait vu beaucoup de pays et de nations et plusieurs continents, quelle était la qualité qu'il avait rencontrée chez les hommes ; il répondit : une certaine propension à la paresse » (Nietzsche). C'est elle, la paresse, qui empêche les humains « de *sentir* leur vie, grâce à la dispersion constante de leurs pensées ». La « dispersion qui éparpille l'individu à tous vents » donne un aspect insolite aux questions pourtant les plus indispensables à une vie adulte, libre : « Pourquoi est-ce que je vis ? Qu'ai-je à apprendre de la vie ? »

« Penser à soi » (et aux autres, naturellement) en ce sens est à vrai dire le défi à la fois le plus grand et le plus ardu[10]. Un « workaholic » peut fort bien être paresseux à ce point de vue.

Il faut cependant, pour sortir de cette torpeur, un choc, un défi, par exemple la prise de conscience personnelle, concrète,

8. Voir Héraclite, *Fragments, op. cit.*, p. 229, pour le commentaire de Marcel Conche.

9. Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1979, p. 10.

10. Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », dans *Considérations intempestives*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 17 sq. ; p. 79 sq. ; p. 87 sq.

de l'imminence de la mort – pour les êtres qui nous sont chers comme pour nous-mêmes –, ou encore l'expérience de l'amour, qui transfigure du tout au tout le regard humain sur le monde et la vie. Il faut, en un mot, une forme ou l'autre d'étonnement, la découverte de notre ignorance face à quantité de questions pourtant vitales entre toutes souvent, jointe au fort désir d'en sortir.

Même l'immédiat s'avère transparent pour les yeux sachant interroger. Les choses perdent alors l'aspect ordinaire que leur prêtent la familiarité et ce « très grand vice, le vice de la banalité » (Baudelaire). « Le point le plus élevé que l'homme puisse atteindre, constatait Goethe en ses *Conversations avec Eckermann*, est l'étonnement (*das Erstaunen*). Lorsque le phénomène originaire (*das Urphänomen*) suscite en lui l'étonnement, il doit s'estimer heureux ; rien de plus grand ne peut lui être concédé, il ne saurait chercher au-delà. » « J'existe pour m'étonner » (*Zum Erstaunen bin ich da*), conclut même son poème *Parabase*[11]. Ces témoignages de grands poètes sont tout à fait pertinents, car dans les mythes des mythologies ou dans ceux que créent les poètes, l'imagination a une capacité extraordinaire d'éveil, ainsi que l'a observé C.S. Lewis : « Elle nous touche au plus vif, nous atteint à un niveau plus profond que nos pensées ou même nos passions, trouble les certitudes les plus enracinées, nous fait reposer toutes les questions, et en général arrive à nous réveiller plus que nous ne le sommes jamais[12]. »

---

11. Charles Baudelaire, *Salon de 1859*, in *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1980, p.753 ; Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1955, Mittwoch, den 18 Februar 1829, p. 298 ; traduction légèrement modifiée de Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 225 ; J.W. Goethe, *Parabase*, in *Sämtliche Werke*, Band I, Artemis Verlag, DTV, Zürich, 1977, p. 516.
12. C.S. Lewis, *George MacDonald. An Anthology*, Preface, p. 16-17, traduit et cité par Irène Fernandez dans C.S. Lewis, *Imagination et théologie*, dans *Les Lettres et le Sacré. Littérature, histoire et théologie* (éd. G. Bedouelle), Lausanne, L'Âge d'homme, 1994, p. 82-91.

L'histoire authentique de la pensée ne fut jamais à vrai dire la transmission d'un savoir tout fait, mais bien celle de l'étonnement fondateur dont les anciens Grecs ont fourni l'exemple inégalé : « Vous autres Grecs, êtes toujours des enfants ; vieux, un Grec ne peut l'être [...] Jeunes, vous l'êtes tous par l'âme », avance le prêtre égyptien du *Timée* de Platon. Il n'empêche qu'un rapprochement s'impose ici avec la sagesse chinoise, en particulier celle du *Tao-te king*, où Lao-tseu observe que « le plus tendre en ce monde l'emporte à la longue sur ce qui est le plus dur. [...] À cela je reconnais l'avantage du Non-agir » (XLIII.1). Il y a une évidence dont on ne tient pas assez compte, nous fait-il voir : « Que le faible l'emporte sur le fort et le souple sur le dur, tout le monde le sait, mais il n'y a personne qui le mette en pratique » (LXXVIII.2). L'exemple par excellence de cette vérité est justement l'enfant nouveau-né, qui est riche de virtualités et de force à venir, là où l'adulte dans la force de l'âge ne peut ensuite que décliner. Comme l'explique fort bien Marcel Conche, « la force du nouveau-né ne se voit pas au premier abord. Elle est spirituelle, mais l'emporte sur la force matérielle[13] ».

Tel est au reste cet émerveillement que l'on entrevoit dans le regard de l'enfant, lumineux par excellence, qui voit bien le serpent boa digérant un éléphant là où l'adulte endurci ne voit qu'un chapeau, et le mouton dans le simple dessin d'une caisse. « Les grandes personnes ne comprennent jamais rien toutes seules, et c'est fatigant, pour les enfants, de toujours et toujours leur donner des explications », lit-on dès la seconde page du *Petit Prince*[14]. Saint-Exupéry suggère ainsi que le regard de l'enfant pressent déjà le visage plus profond de la réalité. Il ne dit pas que son regard se porte vers une autre réalité, dans une autre

13. Platon, *Timée*, 22 b, trad. Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1992 ; Lao-tseu, *Tao-te king*, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 396 et 241 ; voir p. 20-22.
14. Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard, 1946, coll. « Folio », p. 10.

direction. C'est bien au contraire de ce monde-ci qu'il s'agit d'abord, de ce que nous voyons de nos yeux et pouvons toucher de nos mains. Sous l'emprise d'une rectitude politique ou l'autre, d'un attachement étroit à l'immédiat comme à une valeur ultime, ou d'un affairement perpétuel, chacune et chacun risque de s'emmurer dans une quotidienneté où tout va de soi. Et pourtant, l'existence elle-même va-t-elle de soi ? Le fait de voir ou d'entendre, d'imaginer et de penser, d'aimer, vont-ils de soi ? Rien ne va de soi ni ne peut aller de soi pour qui ose réfléchir. Le monde où nous sommes est extraordinaire – extraordinairement beau à vrai dire – et l'humain encore plus, ainsi que ne cessent de le faire pressentir à neuf les génies.

« Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment (*pathos*) : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine (*archê*) », lit-on dans le *Théétète*, où Platon énonce expressément ce qui deviendra un lieu commun. Heidegger marque un point majeur à ce propos : « Le *pathos* de l'étonnement ne se tient pas tout simplement au début de la philosophie, comme par exemple le fait de se laver les mains précède l'intervention chirurgicale. L'étonnement porte et régit d'un bout à l'autre la philosophie[15]. » À la suite de Platon, Aristote redira que « c'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants [...]. Or, apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance[16]. » Dans le même sens, Thomas Nagel décrit aujourd'hui avec bonheur l'esprit philosophique comme étant « the essential capacity to be mystified by

15. *Théétète* 155 d, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1924 ; Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. Kostas Axelos et Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 42.
16. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12-15 ; 17-18, trad. J. Tricot., Paris, Vrin, 1970.

the utterly familiar », « la capacité essentielle d'être mystifié par ce qui est totalement familier[17] ».

L'étonnement, ou l'émerveillement, est en fait au principe de toutes les grandes manifestations de l'humain – l'art, la science, l'éthique, la politique, la philosophie, la religion. Au principe, non pas seulement au sens de début, mais au sens plus profond d'une origine perpétuelle, comme le laissent entendre les différents témoignages cités plus haut. Il rend en réalité attentif, attire, entraîne, fascine, offre un enracinement nouveau, plus profond, et s'oppose ainsi radicalement à la distraction frénétique et superficielle qui trahit bien plutôt un désir de se soustraire, de se dérober. Le voir de la curiosité en ce dernier sens, n'étant attiré que par le nouveau, sans jamais s'attarder nulle part, est évidemment à l'opposé de la contemplation du beau. Il faut relire l'analyse magistrale, inspirée de saint Augustin, que fait de la curiosité Heidegger dans *Sein und Zeit*. La curiosité ne désire pas tant savoir qu'avoir su et jamais ne séjournera où que ce soit. L'avidité de nouveauté trahit à vrai dire un désir de se soustraire, de se dérober. Plus le présent est inauthentique, « plus il fuit », et plus on oublie[18]. On en a du reste de nouvelles preuves dans « la société de consommation moderne liquide établie dans la partie riche du globe », si bien décrite par Zygmunt Bauman[19].

Les génies créateurs font preuve en effet, plutôt, d'une capacité d'émerveillement allant au-delà du commun, laissant à

17. « Is that you, James ? », *The London Review of Books,* vol. 9, no. 17, 1 October, 1997, p. 3.
18. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972, § 36 (p. 170-173) ; § 68 c (p. 346-347) ; trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 134-136 ; 242-243 ; saint Augustin, *Confessions*, X, xxxv, 54-56.
19. Zygmunt Bauman, *La vie liquide,* traduit de l'anglais par Christophe Rosson, La Rouergue/Chambon, 2006, p. 63 et *passim* ; voir aussi, du même auteur, *L'amour liquide,* trad. Christophe Rosson, La Rouergue/Chambon, 2004, et *Le présent liquide,* trad. Laurent Bury, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

d'autres les banalisations qui suivront. Au témoignage répété de savants contemporains de diverses disciplines, l'univers « ruisselle d'intelligence[20] ». « Quelle confiance profonde en l'intelligibilité de l'architecture du monde, écrivait avant eux Einstein, et quelle volonté de comprendre, ne serait-ce qu'une parcelle minuscule de l'intelligence se dévoilant dans le monde, devait animer Kepler et Newton ». Pour lui, la « religiosité » du savant « consiste à s'étonner, à s'extasier devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire ». Et même si leur accent est plus personnel encore, les mots suivants d'Einstein à propos de ce qu'il appelait « le mystère de la vie » ont toujours la même portée universelle : « Auréolée de crainte, cette réalité secrète du mystère constitue aussi la religion. Des hommes reconnaissent alors quelque chose d'impénétrable à leur intelligence mais connaissent les manifestations de cet ordre suprême et de cette Beauté inaltérable. [...] Je ne me lasse pas de contempler le mystère de l'éternité de la vie. Et j'ai l'intuition de la construction extraordinaire de l'être. Même si l'effort pour le comprendre reste disproportionné, je vois la Raison se manifester dans la vie[21]. »

L'émerveillement qu'exprime ainsi Einstein, c'est bien l'étonnement devant le réel et devant la lumière sensible ou intelligible illuminant ce réel, qui a donné lieu dans l'histoire aux chefs-d'œuvre de l'art, la science et la philosophie. Dans les termes de Levinas : « L'étonnement que Platon pose au début de la philosophie est un étonnement devant le naturel et l'intelligible. C'est l'intelligibilité même de la lumière qui est quelque chose d'éton-

20. Voir le collectif *Le Savant et la Foi*, Paris, Flammarion, 1989 ; « Champs », 1991 ; pour l'expression « l'univers ruisselle d'intelligence », voir p. 9, p. 37 et *passim*.

21. A. Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, « Champs », 1979, p. 19, p. 20 et p. 10.

nant : la lumière est doublée de nuit [...] La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté[22]. »

On le sait, Einstein n'a justement pas cessé de s'étonner également devant l'intelligibilité de l'univers, en même temps que devant le « hiatus » entre le monde des idées et celui dont nous avons l'expérience par les sens. Le monde des phénomènes sensibles est perpétuellement en changement, cependant que la connaissance scientifique renvoie à du nécessaire et à de l'éternel ; les mathématiques et leur succès dans les sciences naturelles incarnent le mieux le paradoxe : comment l'ordre idéal qu'elles expriment – appelé « explication scientifique » – peut-il entretenir de rapport logique avec la perception sensible ? On cite fréquemment, à juste titre, cette phrase du mathématicien E. Wigner : « L'énorme utilité des mathématiques en sciences naturelles est quelque chose qui frise le mystérieux et il n'y a pas d'explication rationnelle de cela[23]. » L'ordre mathématique a été entrevu comme un accès au divin dès les pythagoriciens, chez qui science et religion allaient de pair ; de même pour Einstein, qui soutenait qu'« un conflit légitime entre la science et la religion ne peut pas

---

22. Voir Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1981, p. 27 sq. ; voir Paul Valéry : « Toute vue des choses qui n'est pas étrange est fausse. Si quelque chose est *réelle*, elle ne peut que perdre de sa réalité en devenant familière. Méditer en philosophe, c'est revenir du familier à l'étrange, et dans l'étrange affronter le réel » (*Tel quel I, Choses tues*, dans Œuvres, vol. II, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1960, p. 501).
23. Voir la lettre d'Einstein à Maurice Solovine (7 mai 1952) citée dans *Einstein, A Centenary Volume*, A. French, Harvard University Press, 1979, p. 270-272 : « La quintessence, c'est le rapport éternellement problématique entre tout le pensé et le vécu (expériences des sens). » Nous empruntons le mot « hiatus » à Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'Univers*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 8 sq. ; E. Wigner, « The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences », dans *Communications on Pure and Applied Mathematics in the Natural Sciences*, 13, (1960), p. 2, est cité par Luc Brisson et F.W. Meyerstein, p. 9.

exister[24] » ; et encore, s'agissant de politique : « les équations sont plus importantes pour moi parce que la politique représente le présent, alors qu'une équation est quelque chose d'éternel[25] ». Le philosophe Ludwig Wittgenstein écrivait, dans ses *Carnets* : « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit » ; et dans ses *Investigations philosophiques* : « Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés en vertu de leur simplicité et de leur familiarité. (On est incapable de remarquer quelque chose, parce qu'on l'a toujours sous les yeux.) Les véritables fondements de sa recherche ne frappent pas du tout l'être humain. À moins que *ce* fait-là ne l'ait une fois frappé. Et cela signifie : que nous manquons d'être frappés par ce qui, une fois vu, est le plus frappant et le plus puissant[26]. »

À quoi il faut ajouter que la conscience du naufrage qui menace constamment toute vie humaine, sur le plan psychologique et spirituel autant que sur le plan physique, n'est pas moins essentielle. Lorsqu'on pressent le naufrage, on se débarrasse de tout le superflu ; on jette du lest, visant d'emblée l'essentiel – la vie même.

Le nageur doit *toujours* nager s'il ne veut pas s'engloutir dans les flots. Même s'il est appelé à nager de mieux en mieux, les mouvements qui lui permettent de surnager et d'avancer doivent

24. Cité par Abraham Pais, *Subtle is the Lord...The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford University Press, 1982, p. 319 ; voir p. 27 et p. 41. Voir en outre Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought : Kepler to Einstein*, Harvard University Press, 1988, p. 385 sq., et surtout, du même Gerald Holton, « Où est la réalité ? Les réponses d'Einstein », dans *Science et synthèse* (collectif), Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 97-140 ; en particulier p. 119 et p. 134.

25. Cité par Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, trad. Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p. 222.

26. Respectivement, Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, trad. Gilles Granger, Gallimard, Paris, 1971, p. 159 ; *Philosophical Investigations*, traduction par G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker et Joachim Schulte, 4e édition révisée, Oxford, Blackwell, 2009, I, 129, p. 56.

invariablement revenir au même point de départ. De même les amants doivent-ils chaque jour revivre à neuf leur amour – sans quoi il périt vite. Les chercheurs doivent constamment repenser les questions qui les animent – sans quoi ils basculent vite outre-tombe en tant que chercheurs. Il en va de même pour les arts, où la poésie, par exemple, s'avère, dans les termes profonds de Fernand Dumont, « une sorte de resurgissement continuel de l'instant qui doit à mon avis renoncer à aller plus loin que l'instant, puisque la poésie c'est le langage qui recommence sans cesse[27] ».

On le voit, le point de départ peut parfois s'avérer si vital qu'il devient indépassable. Rien de surprenant à ce que le thème de l'origine, des commencements, de l'*archê* (mot grec signifiant à la fois « commencement et commandement ») réapparaisse partout. Ce que rend bien le proverbe grec, « le commencement est plus que la moitié du tout », que citent à diverses reprises Platon et Aristote. Pour comprendre une réalité, rien de mieux, en un mot, que de la voir procéder, découler de son principe, d'en observer la genèse, le devenir. On ne connaît pas une rivière, un fleuve tant qu'on en ignore la source. Les exemples abondent dans la quête de connaissance. Par exemple, qu'elle soit vraie ou fausse, la théorie du Big Bang répond au besoin de percer un peu mieux le mystère du cosmos en tentant de s'emparer en quelque sorte de son point de départ temporel. Comment, pour les mêmes raisons, est apparue la vie ? On peut citer également la théorie de l'évolution des espèces, destinée à permettre de cerner davantage, ici encore, ce qu'est l'être humain, en scrutant l'*origine des espèces*, comme le proclame le titre même du chef-d'œuvre de Charles Darwin. Ou encore les différentes tentatives de remonter à l'enfance, aux premiers moments de la vie, aux premiers contacts avec le monde, avec autrui, l'exploration de

27. Fernand Dumont, *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000, p. 80.

la naissance des sociétés, de l'invention de la politique, dans le même dessein. Un exemple non moins significatif est fourni par la politique, justement, où l'on sent aujourd'hui le besoin de revenir à la case départ en quantité de pays : Qu'est-ce en vérité que la démocratie ? Qu'est-ce que la justice et l'équité ? Où commencent et où finissent les droits fondamentaux ? La liste des questions semblables est longue.

Le « commencement » a en outre un sens plus profond. Celui de : où commence la pensée de chacune et chacun de nous lorsque nous réfléchissons ouvertement, librement. Et quoi de plus urgent à ce moment-là, non pas au sens de l'immédiat, mais bien plutôt de ce qui presse du point de vue de nos existences mêmes, de leur sens, que des questions comme : « What is it all about ? » (Whitehead) Pourquoi tout ceci, ce monde, ce *cosmos* ? Comment cela a-t-il pu advenir ? Ou plus radicalement encore, l'être tout court : « Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être[28] ? » (Aristote) Et celle encore de *mon* être : « qui suis-je ? », le « connais-toi toi-même ». Dans *La civilisation inconsciente*, John R. Saul citait avec raison le mot de Jean de Salisbury, « quoi de plus méprisable que celui qui dédaigne la connaissance de lui-même », et l'appliquait à la société dans son ensemble : « quoi de plus méprisable, en effet, qu'une civilisation qui dédaigne la connaissance d'elle-même[29] ? » Des décisions très graves, comme celle du suicide, par exemple, chez nos jeunes en particulier, sont prises en fonction de réponses ou d'absence de réponses à de telles questions. Rien n'est moins banal ni ne tire plus à conséquence que les questions liées au sens de la vie et de la mort.

28. « Philosophy asks the simple question : What is it all about ? », A.N. Whitehead, « Remarks », dans *Philosophical Review* 46 (1937), p. 178 ; Aristote, *Métaphysique,* Z, 1, 1028 b 2-4, trad. Tricot.

29. John R. Saul, *La civilisation inconsciente,* trad. Sylviane Lamoine, Paris, Payot, 1997, p. 7 sq.

Certaines histoires dont les héros, frappés d'amnésie, ont oublié jusqu'à leur propre nom, évoquent l'oubli si fréquent, chez nous humains, de qui nous sommes. Car nous ne cessons d'amasser, au-dessus de nos impressions vraies, les traces des buts immédiats qui nous détournent de nous-mêmes, occultant l'immense édifice des vies diverses – vies des sens, de l'intelligence, l'affectivité, la mémoire, l'imagination – que nous menons parallèlement en notre for intérieur, de manière largement inconsciente, mais dont la croissance et le déploiement trouvent dans les arts et les humanités, et par excellence en philosophie, des manifestations d'autant plus précieuses.

L'idée chaque fois suggérée est donc que l'être humain n'est pas dans la réalité, n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé – ou éveillé tout simplement : c'est la même chose. Mais éveillé au juste à quoi ? Le mot même de philosophie suggère d'entrée de jeu un début de réponse à tout le moins – ce mot grec *philosophia*, que nous transcrivons tel quel dans nos langues modernes – puisqu'il signifie *amour* d'abord, mais en précisant « de la sagesse », c'est-à-dire « des questions ultimes ».

En revanche, « certains philosophes (ou ce que vous voulez les appeler) souffrent, notait Ludwig Wittgenstein, de ce qu'on peut appeler 'une perte de problèmes'. Alors tout leur semble tout à fait simple, il ne semble plus exister de problèmes profonds, le monde devient large et plat et perd toute profondeur, et ce qu'ils écrivent devient infiniment superficiel et trivial (*unendlich seicht und trivial*). Russell et H.G. Wells souffrent de cela » (*Zettel*, §456).

La différence entre le sophiste et le philosophe est dès lors marquée. La figure de Socrate s'inscrit radicalement en faux contre les sophistes sur ces deux plans – de l'amour et de la sagesse. C'est clair au début du *Phèdre* de Platon. Il ne faut pas aimer, disent les sophistes, car l'amour rend vulnérable, fait souffrir, etc. Et c'est d'autre part le succès immédiat qu'il faut

viser – la « sagesse » c'est trop « long », trop « exigeant ». Socrate, en revanche, cherche inlassablement à comprendre, cherche le sens de la vie, et il aime passionnément cette recherche. La philosophie est un *erôs,* dira même le *Banquet* de Platon, à savoir un amour passionné de la sagesse, où sont engagées, en somme, les deux dimensions de l'être humain qui définissent avant tout sa dignité particulière, l'intelligence et l'affectivité.

« Des questions ultimes », avons-nous dit. Or aussitôt qu'on dit « ultime », on fait intervenir l'idée de « totalité ». Marcel Conche l'a fort bien marqué, à nouveau, de nos jours : « La philosophie, comme métaphysique, a affaire au Tout de la réalité. Or, le Tout est ce à quoi la science ne peut avoir affaire : elle ne connaît que telle ou telle classe de corps ou de phénomènes, des domaines partiels[30]. » De même Wittgenstein : « Le philosophe n'est pas le citoyen d'un canton de la pensée. C'est ce qui fait de lui un philosophe » (*Zettel,* §455). Vittorio Hösle insiste à son tour sur le fait que « l'on appelle philosophie la recherche du tout et de l'un qui permettent d'aplanir les déchirements de la conscience d'une époque ». Car la contrainte à la spécialisation cause des torts immenses. Le gestionnaire qui ne pense qu'en chiffres, le généticien dont les connaissances en écologie sont dépassées par celles de n'importe quel collégien, l'interniste qui ne sait rien des lois de la psyché humaine – « tous ces spécialistes sont des dangers pour l'humanité ». Il appartient à la philosophie de déterminer la place des sciences particulières « dans le *tout* du savoir, place qu'en tant que sciences *particulières*, elles ne peuvent pas apercevoir[31] ».

Oui mais, dira-t-on, personne ne peut aujourd'hui embrasser d'un regard une synthèse du savoir, tant il évolue de façon expo-

30. Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain ?,* Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 118.

31. Vittorio Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie,* traduit par Marc Géraud, Paris, Théétète éditions, 2004, p. 12-14.

nentielle. Et on voit mal aussi une communauté intersubjective de chercheurs parvenir à séparer, pour ainsi dire, l'essentiel de l'inessentiel – à supposer qu'une telle communauté puisse même être constituée. N'y a-t-il pas là une difficulté majeure ? Nous y reviendrons plus loin.

Ce qui met utilement en relief, cependant, le sens du mot « tout » ici, c'est ce que Whitehead appelait « the fallacy of misplaced concreteness », le « paralogisme du concret mal placé », ou encore, « la localisation fallacieuse du concret ». On rappelle depuis au moins Hegel que « concret » vient de *concrescere*, « croître ensemble ». Qu'est-ce à dire ? On parvient à l'abstrait en isolant un aspect du concret. L'arbre réel ne peut exister sans air, sans eau, terre, rayons solaires, sève et le reste ; son devenir n'a de cesse qu'à sa mort ; il s'autoconstitue, pour ainsi dire, ses parties produisant les autres et réciproquement, comme l'a admirablement fait ressortir Kant : « *Un produit organisé de la nature,* écrit-il, *est un produit dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen* » ; un arbre, par exemple, ne produit pas seulement un autre arbre, mais il « se produit aussi lui-même comme *individu* » ; dans un « produit de la nature, chaque partie, de même qu'elle n'existe que *par* toutes les autres, est également pensée comme existant *pour* les autres et *pour* le tout » ; c'est pourquoi « on la conçoit comme *produisant* les autres parties (chacune produisant donc les autres et réciproquement), ne ressemblant à aucun instrument de l'art » ; dans le cas, en effet, d'un artefact comme une montre, en revanche, « une partie est certes là pour l'autre, mais elle n'est pas là par cette autre partie[32] ».

Le tout concret vivant est ainsi irréductible à ses parties : la branche coupée de l'arbre n'est pas plus une branche qu'une main séparée d'un corps humain vivant n'est une main ; le tout

32. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger, II. Analytique du jugement téléologique,* §64, 65 et 66, trad. Jean-Marie Vaysse, Paris, Gallimard, 1985, coll. « Folio », p. 332-341.

est dans la partie : chaque fois celle-ci présuppose la totalité ; de sorte que si l'on tente de considérer la partie en omettant le tout, on considère aussitôt toute autre chose. Toute abstraction, toute réduction, confine à l'irréel dès qu'on la prend pour du concret.

Dans la vie ordinaire aussi bien : saisie dans son immédiateté spontanée, notre vie quotidienne est souvent abstraite, par manque de référence à quelque sens global. Le « particulier » isolé est forcément « abstrait ». Rien de plus abstrait et désastreux, par suite, que le pragmatisme à court terme, « utopie de l'immédiat » (George Steiner) ; une des leçons de l'étude intelligente de l'histoire – politique, notamment, où c'est écrit en plus grosses lettres, dirait Platon – réside dans le répertoire qu'elle offre de désastres causés par des visions étroites érigées en impératifs immédiats, soi-disant « pratiques ».

L'illusion en question adopte une figure théorique quand le neurologue, par exemple, déduit de la proposition vraie « l'être humain est un système nerveux », cette conclusion fausse : « l'être humain n'est qu'un système nerveux ». Ses figures pratiques ne sont pas moins omniprésentes, la plus cruelle étant sans doute celle que dénonce magnifiquement Amin Maalouf. Elle consiste – pour justifier les massacres ou toute autre forme de violence faite à autrui, voire à soi-même – à substituer à l'individu concret l'une de ses appartenances : identité ethnique, nationale, religieuse, etc. Réduire l'identité à une seule appartenance installe les humains « dans une attitude partiale, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire », dans une vision biaisée et distordue. Chacune de nos nombreuses appartenances nous relie à un grand nombre de personnes ; mais aucune personne au monde ne partage toutes mes appartenances, ni même une grande partie de celles-ci. Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d'une identité composite : complexe, unique, irremplaçable, ne se confondant avec aucune autre. Qui plus est, l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence. C'est ce concret de la vie de chacune

et de chacun qu'occultent les passions destructrices, en substituant aux personnes des étiquettes, en réduisant l'individu à une entité abstraite[33]. Ce ne sont pas des « symboles », mais des personnes qu'on a assassinées le 11 septembre.

Chaque science doit, en bonne méthode, se confiner à un groupe précis d'abstractions, à la considération exclusive, par exemple, des figures, des nombres, des symboles et de leurs relations en mathématiques. Si fondée qu'elle soit à procéder ainsi, elle a dû pour cela faire abstraction au préalable du reste des choses. Dans la mesure toutefois où ce qui a été exclu importe à l'expérience et à la vie humaines, les modes de pensée propres à chaque science ou à chaque technique – on ne vérifie pas un énoncé biologique comme on vérifie un énoncé mathématique, et ainsi de suite pour chaque autre discipline, chaque expertise –, ne sont pas aptes à répondre aux questions complexes de l'expérience humaine concrète. Encore moins aux nouvelles questions que pose la mondialisation. On entrevoit à nouveau ici la nécessité de la philosophie.

Tout ce qui nous est possible sur le plan technique est-il souhaitable ? Le développement technologique doit-il s'accompagner d'un sous-développement éthique ? Qui planifie l'avenir de l'humanité et qui détermine les buts de celle-ci ? L'expert ? La question est : l'expert en quoi ? À vrai dire, les possibilités actuelles de la technoscience donnent une urgence accrue et un relief nouveau à la question fondamentale : *qu'est-ce que l'être humain* ? Rien de moins que l'aménagement par l'être humain de sa propre humanité en dépend.

Edgar Morin a su dénoncer avec vigueur les catastrophes économiques et humaines causées par la « fausse rationalité, c'est-à-dire la rationalisation abstraite et unidimensionnelle » d'une « pensée technocratique » qui se révèle « incapable de

33. Voir Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998 ; Le Livre de Poche, 2001.

comprendre le vivant et l'humain tout en se croyant la seule rationnelle ». Le XXe siècle a en effet, écrit-il, « produit une nouvelle cécité aux problèmes globaux, fondamentaux et complexes, et cette cécité a pu générer d'innombrables erreurs et illusions, et d'abord chez les scientifiques, techniciens, spécialistes. Pourquoi ? Parce que sont méconnus les principes majeurs d'une connaissance pertinente. La parcellarisation et la compartimentation des savoirs rendent incapable de saisir 'ce qui est tissé ensemble'. Le nouveau siècle ne devrait-il pas s'affranchir d'une rationalité mutilée et mutilante afin que l'esprit humain puisse enfin la contrôler[34] ? »

Répétons-le, rien n'est plus faux, et néfaste, qu'une vue parcellaire, abstraite par conséquent, de la vie et de l'être, de l'être humain en particulier, qui se fait réductrice. Si merveilleuse qu'elle puisse se révéler en elle-même, dès qu'elle s'isole et se porte à l'absolu, la vision du spécialiste, quel qu'il soit, s'entache d'erreur. Depuis Pythagore, des philosophes se sont reconnu la tâche de reconduire le regard vers la totalité, le tout concret, lieu de vérité et lieu inéluctable de décision. On se souvient du résumé plein d'esprit que fait Cicéron des débuts de la philosophie dans les *Tusculanes,* où il rapporte que Léon, prince de Phlionte, « émerveillé de son intelligence et de son éloquence », aurait demandé à Pythagore « quelle était la science dont il se réclamait spécialement, et voilà que Pythagore aurait répondu qu'en fait de spécialité il n'en avait aucune, mais qu'il était philosophe ». Certains individus sont « passionnés pour la sagesse, car tel est le sens de philosophe », ajoute-t-il plus loin, et de même qu'aux Jeux olympiques, l'attitude la plus noble (*liberalissimum*) est « celle du spectateur qui ne cherche aucun profit personnel, ainsi

34. Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur,* Paris, Seuil, 2000, p. 47.

dans la vie la contemplation et l'étude de la nature l'emportent de beaucoup sur tous les autres genres d'activité[35] ».

Cet aspect du désir humain est capital. Pour le Platon du *Banquet*, la philosophie est un *erôs*, attiré en dernière instance par la Beauté même. La *Métaphysique* d'Aristote s'ouvre sur ces mots: « Tous les hommes désirent (*oregontai*) naturellement savoir (*eidenai*) ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles[36]. » Nous aimons voir pour voir, par les yeux de l'esprit comme par ceux du corps. C'est d'ailleurs ce qui explique la joie sur laquelle insistent les fragments du *Protreptique* cités plus haut.

La philosophie se révèle ainsi d'emblée libre et désintéressée. Elle ne sert rien, n'est inféodée à aucun profit autre que la pure connaissance. Nous, Occidentaux, avons au reste beaucoup à apprendre des sagesses orientales à cet égard, notamment du *Tao-te king,* dont j'ai déjà dit mot. Le thème de l'éveil est de fait central aussi dans les sagesses orientales. *Bodhi* signifie « éveil », et *Bouddha* « l'Éveillé ». Le non-réveil et l'ignorance vont de pair. *Mâyâ*, qui signifie littéralement « illusion, tromperie, apparence », est un principe universel de la philosophie du *Vedânta*. En tant qu'illusion cosmique et ignorance, la *mâyâ* jette un voile qui ne laisse percevoir que la multiplicité et non la réalité et l'unité de l'univers, à laquelle il faut justement s'éveiller. On peut certes discerner des différences parmi les philosophes d'Orient ou d'Occident lorsqu'il s'agit de déterminer à quoi plus précisément il doit y avoir éveil d'abord, mais l'éveil est pour tous, et pour cause, essentiel[37].

---

35. Cicéron, *Tusculanes*, livre V, iii, 9, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
36. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 1-4 (trad. Tricot).
37. Voir mon livre *La nouvelle ignorance et le problème de la culture,* Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 63, dont je reprends ici quelques propos. Sur le non-réveil et l'ignorance, voir Wing-Tsit Chan,

Parler ainsi du tout, comme déjà Pythagore, ou de la complexité (étymologiquement, « ce qui est tissé ensemble »), voire de la priorité absolue qu'il importe d'accorder à la recherche fondamentale authentique dans tous les domaines, ne doit pas pour autant servir à occulter la dimension éminemment pratique de la *theôria* – théorie ou contemplation. Car il y a en fait une anticipation du tout en toute décision, en toute action, une anticipation qui précède et englobe toutes les schématisations particulières[38]. C'est ce que fit bien voir Socrate qui, « le premier, continue Cicéron, invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises. La complexité de sa méthode de controverse, la diversité des sujets traités, et l'étendue même de son génie, immortalisé dans les écrits de Platon qui en ont fixé le souvenir, entraînèrent la création de nombreuses écoles dont les opinions divergeaient[39] ».

Or cette dimension éminemment pratique du savoir est rendue manifeste avant tout par les ennemis de la philosophie. L'exemple classique, inépuisable, est encore celui de Socrate, dont la condamnation et la mise à mort par les Athéniens réfutent le vieux ridicule élevé contre la philosophie comme n'étant que « Nuées » – le titre de la comédie d'Aristophane, dont Socrate était une cible – puisqu'elles démontrent sa portée universelle, sa gravité, aux yeux de la cité. En supprimant ou en réduisant

A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1963, p. 400 ; sur la *mâyâ* dans le développement des philosophies védantiques, Madeleine Biardeau, « Philosophies de l'Inde », dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1969, p. 233 sq. ; voir également les rapprochements opérés par Mircea Eliade dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, coll. « Idées », 1972, p. 60-77.

38. Voir H.G. Gadamer, « La philosophie dans la société moderne », dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 8-12.

39. Cicéron, *Tusculanes*, V, iv, 10 et 11.

au silence, de manière plus ou moins sophistiquée, parfois extrêmement brutale, tous ceux et celles qui sont comparables à Socrate, les régimes totalitaires et les démagogies font la preuve chaque fois qu'ils redoutent en fait par-dessus tout, à juste titre, le pouvoir immense de la recherche du vrai. Ils font ainsi ressortir, du même coup, le lien profond unissant l'une à l'autre la liberté et la vérité. Car la flatterie qui définit essentiellement toutes les démagogies maintient celles et ceux qu'elle vise dans la dépendance de celles et ceux qui parlent – ou contrôlent la parole, aujourd'hui les médias, la propagande sous toutes ses formes. Ainsi que l'a admirablement mis en lumière Michel Foucault, la vérité qui passe dans la *parrhêsia* – c'est-à-dire l'anti-flatterie, le franc-parler d'un Socrate, par exemple – « scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée ». Pourquoi donc ? « Précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai[40]. »

2/ L'INDIGNATION

« Ils n'auraient pas su le nom de Justice (*dikês onoma*), si ces choses-là n'étaient pas », insistait par ailleurs Héraclite encore[41]. « Ces choses-là » (*tauta*), ce sont les injustices, *adikiai.* En d'autres termes, nous ne parlerions pas de justice s'il n'y avait pas d'injustice. Les contraires, ici encore, s'illuminent réciproquement plus et mieux que toute autre réalité ne pourrait jamais le faire.

Mais les concepts ne suffisent pas. Ce que fait entendre le cri d'Électre dans les *Choéphores* d'Eschyle, « Du fond des injustices, je crie la justice ! » (398), c'est bien plutôt un *sentiment* profond, celui de l'indignation. Comment, dans un premier temps, définir l'indignation ? Ici encore, la voie des opposés

40. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 362-363 ; sur Socrate, voir p. 6-10.

41. DK 22B 23 ; je cite cependant la traduction de Marcel Conche dans Héraclite, *Fragments*, *op. cit.*, où c'est le fragment 112, p. 391.

s'offre comme un premier guide. Ainsi que l'a bien perçu Jean-François Mattéi, « le plus méprisable des hommes est celui qui vit sans indignation[42] ». Pourquoi donc ? Nietzsche nous aide à l'entrevoir dans le terrible portrait du « dernier homme » que dépeint le prologue de son Zarathoustra : « Je vais donc leur parler de ce qu'il y a de plus méprisable : je veux dire le *dernier homme*. [...] Malheur ! Le temps viendra où l'homme n'enfantera plus d'étoile. Malheur ! Le temps viendra du plus méprisable des hommes, de l'homme qui ne peut plus lui-même se mépriser. Voici ! Je vous montre le *dernier homme !* Qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la création ? Désir ? Étoile ? demande le dernier homme en clignant des yeux. Puis la terre est devenue petite et dessus sautille le dernier homme, qui rapetisse tout. Sa race est indestructible comme celle du puceron ; le dernier homme est celui qui vit le plus longtemps. [...] On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on respecte la santé. Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes en clignant les yeux[43]. »

Le « dernier homme » est méprisable parce qu'il rapetisse tout, à l'instar du pusillanime. Rien de ce qui est grand ne l'intéresse. Il ne peut même pas se mépriser, car cela suppose un critère ou l'autre, alors que tout est relatif à ses yeux, rien n'excelle. Rien ne l'indigne parce que pour lui tout est vain, rien n'est digne de rien, de sorte qu'« il ne vaut plus la peine de s'émouvoir devant l'injustice faite aux hommes[44] ». On peut rapprocher ces remarques de l'observation d'Aristote, selon laquelle « les per-

42. Jean-François Mattéi, *De l'indignation*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005, p. 28. Je dois beaucoup à cet ouvrage, comme on pourra le constater.
43. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, Le Club Français du Livre, 1958 ; Union générale d'éditions, 10/18, p. 16-17.
44. Jean-François Mattéi, *loc. cit.*

sonnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'elles croient mériter[45] ».

Bref, l'opposé de l'indignation, c'est le nihilisme, c'est l'indifférence. Qu'est-ce dès lors que l'indignation, par contre ? Avec « l'exquise acuité » que lui reconnaît le grand sociologue polonais Zygmunt Bauman, Aristote a défini l'indignation en des termes très éclairants pour nous encore aujourd'hui. En voici quelques éléments, tirés d'abord de son magnifique traité des passions, au deuxième livre de la *Rhétorique* : « D'un côté, ce qui s'oppose le plus au fait d'avoir pitié (*to eleein*) est ce que l'on appelle indignation (*to nemesan*). Car le fait d'éprouver de la souffrance face à des *échecs* immérités est l'opposé, d'une certaine manière, du fait d'en éprouver devant des *succès* immérités, et cela émane du même caractère. Et ces deux passions (*pathê*) sont le propre du caractère d'un homme de bien. Il est de notre devoir en effet de compatir et d'avoir pitié face à ceux qui échouent sans l'avoir mérité, et de nous indigner devant ceux qui réussissent indûment, car ce qui se passe en contradiction avec le mérite est injuste, c'est la raison pour laquelle nous prêtons l'indignation (*to nemesan*) aux dieux » (1386 b 8-15).

Il importe de noter que ce qui correspond ici au mot « immérité » des traducteurs est le mot grec *anaxios*, « indigne », « indu », qui n'a par conséquent pas du tout les connotations que pourrait avoir le mot « mérite » pour nous aujourd'hui, dans un contexte de « méritocratie ». Il s'agit en fait de l'antonyme d'*axios*, « digne ». Le lien entre la dignité humaine et l'indignation est ainsi patent dans les termes grecs déjà.

Aristote poursuit en expliquant la différence entre l'indignation et l'envie, qui est évidemment tout autre chose, car il s'agit alors « non du succès de quelqu'un qui ne le mérite pas, mais du succès de notre égal ou de notre semblable » (1398 b 18-19). Il

45. Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1387 b 13-15, trad. Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.

remarque en outre qu'on est soi-même enclin à l'indignation « si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices[46] » (1387 b 8-9).

Je ne résiste pas à citer également ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* : « La juste indignation est un juste milieu entre l'envie et la joie maligne, toutes dispositions qui ont pour domaine la peine et le plaisir résultant de ce qui advient au prochain. L'indigné, tout d'abord, s'attriste de ceux qui ont une bonne fortune imméritée. L'envieux, allant plus loin, s'attriste de tous les succès. Le malveillant, bien loin de s'affliger des revers d'autrui, va jusqu'à s'en réjouir » (*EN,* II, 7, 1108 b 1-6, trad. Gauthier et Jolif légèrement modifiée). Et cet autre passage de l'*Éthique à Eudème*, cette fois, à propos de « l'homme qui exagère en ne s'affligeant même pas devant ceux qui sont indignes de prospérer, mais qui cède à la facilité, comme les gloutons devant la nourriture » (*EE,* II, 3, 1221 a 40 – b 3, trad. Vianney Décarie). Voilà bien le « dernier homme » avant la lettre, pour ainsi dire.

Bref, pour le dire en peu de mots et en faisant appel à un exemple actuel, la pitié et l'indignation sembleraient avoir en commun le caractère indu de la peine qu'ils nous causent, mais dans un cas c'est l'échec qui est indu, dans l'autre, c'est le succès. Face à l'accroissement exponentiel de la richesse matérielle de certains sur notre planète, et à l'appauvrissement correspondant de ses autres habitants, individus et nations, nous éprouvons de la compassion pour les pauvres et de l'indignation devant les richesses injustement acquises des autres. Je dis injustement, dans la mesure où cet enrichissement provient de la cupidité des uns, qui génère l'appauvrissement des autres, causant des inégalités de plus en plus insoutenables. La réussite des rapaces est une indignité faite à la justice.

De nos jours, réfléchissant sur le caractère impérieux que peut prendre une réaction affective comme celle de l'indignation,

46. Aristote, *Rhétorique,* II, 9, trad. citée.

P.F. Strawson a mis en relief la dimension morale d'un tel sentiment. Jürgen Habermas, commentant Strawson, écrit : « Aux sentiments de l'offensé fait pendant la reconnaissance de celui à qui l'on dispense un bienfait et à la condamnation d'un acte injuste fait pendant l'admiration pour un acte de bonté. Innombrables sont les nuances de notre sensibilité par rapport à l'indifférence, au mépris, à la malveillance, à la satisfaction, à la reconnaissance, à l'encouragement, à la consolation, etc. Naturellement, les sentiments de faute et d'obligation sont centraux ». Habermas marque bien que l'indignation est éprouvée en raison du « manquement à *l'attente normative*, sous-jacente et fondamentale, valable, non seulement pour moi et pour autrui, mais aussi pour *toute personne qui appartient* à un même groupe social, et même, dès lors qu'il s'agit de normes strictement morales, pour tout acteur responsable ». Ne parler que d'utilité sociale, précise de son côté Strawson, revient à oublier quelque chose de vital : « Cet élément vital peut être réhabilité si nous portons attention à ce tissu complexe qu'est celui des attitudes et des sentiments qui constituent une partie essentielle de la vie morale que nous connaissons et qui s'opposent tout à fait à l'attitude objective. » Et Habermas de conclure : « Il est manifeste que les sentiments ont, par rapport à la justification morale des manières d'agir, une signification analogue à celle des perceptions par rapport à l'explication théorique des faits[47]. »

Tout cela est fort juste, mais je crois qu'il faut remonter plus loin et ne pas craindre d'affirmer bien plus encore, à savoir que le sentiment de révolte devant l'injustice est le principe moral par excellence. Albert Camus a pressenti l'essentiel en parlant

47. Jürgen Habermas, *Morale et communication*, tr. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 65-71 ; P.F. Strawson, *Freedom and Resentment, and other Essays*, London, Methuen, 1974, p. 9-23. Je m'en suis tenu, dans ce résumé, à ce qui concerne l'indignation, abstraction faite du thème du ressentiment qui nous aurait trop éloignés du présent propos.

d'« étonnement angoissé » et en prédisant : « L'indignation sera de tous les temps. Nous le savons maintenant[48]. » Un sage d'origine indienne, Krishnamurti, apporte une précision importante : « La révolte est de deux sortes : il y a la révolte violente qui n'est qu'une réaction inintelligente contre l'ordre existant, et la profonde révolte psychologique de l'intelligence. [...] La révolte intelligente n'est pas une réaction : elle accompagne la connaissance de soi, cette connaissance qui est perception aiguë de nos pensées et de nos sentiments[49]. »

Le sentiment d'indignation précède le concept de dignité et marque l'éclosion de la conscience morale. On reconnaît d'abord la dignité humaine à partir du seul *pathos* de l'indignation. Est indigne, *anaxios*, ce qui détruit ce qui est digne, *axios*. Comme le résume excellemment Éric Fiat, « *un homme qui se conduit mal est indigne de sa dignité*, voilà tout. [...] Mais précisément, si nous jugeons sa conduite indigne, c'est à l'aune de cette dignité ontologique que nous lui conférons[50] ». L'ardeur du sentiment devant l'injustice faite à la dignité humaine précipite la formation de la conscience. « On ne trouve ces raisons que parce que cela choque », remarquait Pascal avec justesse. Le sentiment « agit en un instant et est toujours prêt à agir », ajoutait-il[51], retrouvant en quelque sorte l'intuition de Platon sur l'éclair de l'instantané, *to exaiphnes* (voir Platon, *Parménide*, 156 d-e), l'instant où tout se retourne et où tout se renoue, que de grands néoplatoniciens (notamment Proclus) ont interprété comme le propre de l'âme. Le rappel soudain du bien dans l'indignation, lorsque nous

48. Albert Camus, *Préface à « l'Espagne libre », Actuelles I, Essais,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, respectivement p. 1605 et 1607.

49. Krishnamurti, *De l'éducation,* trad. Carlo Suarès, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé Éditeurs, 1965, p. 2-3.

50. Éric Fiat, *Grandeurs et misères des hommes. Petit traité de la dignité,* Paris, Larousse, 2010, p. 23. C'est l'auteur qui souligne.

51. Pascal, *Pensées,* respectivement B276 ; L983 ; et B683 ; L565.

devons faire face à une injustice, jaillit comme un éclair qui illumine.

Si la recherche de la vérité s'amorce dans l'étonnement, celle de la justice obéit ainsi à l'ébranlement de l'indignation. On peut discerner en somme deux modalités de l'*exaiphnês*, de l'instantané dans l'âme. Oui, la philosophie est un éveil, comme l'ont si bien vu Héraclite et Socrate pour commencer, mais sous deux formes, l'étonnement et l'indignation, cette dernière pouvant être décrite comme l'épreuve du bien, où l'on s'indigne en somme que le bien ne soit pas. Un nouveau commencement s'instaure dès lors, celui de l'éthique et du politique. Cela sautera aux yeux chez Platon, bouleversé d'indignation devant la mise à mort par la démocratie athénienne du « plus juste des hommes », Socrate.

Chapitre II

LE LANGAGE, LES ARTS ET LA PHILOSOPHIE

J'ai parlé dans un premier temps de tout et de totalité. Or comme l'a fait observer Gadamer, il y a justement une « anticipation du tout, qui précède déjà et englobe toutes les schématisations particulières de la science. C'est le langage dans lequel nous grandissons, nous parlons et nous nous entendons les uns avec les autres, en agissant sur nous-mêmes et sur notre monde ». Le langage « en tant que gage d'un rapport inéluctable au tout de notre être-dans-le-monde ». Le jargon « ne communique plus avec le parler », il « exerce une fonction d'exclusion ». Le langage est ce « champ universel de notre connaissance humaine et de notre exercice de la raison » et ce « cadre immense qui contient à chaque instant la somme de notre expérience humaine vivante et de l'expérience des sciences[1] ».

C'est ainsi, également, que l'accès premier aux réalités intelligibles, la vie première de l'intelligence, la vie la plus développée, la plus nuancée, la plus riche qu'il nous soit donné de connaître – outre l'amour – passe d'abord par les infinies nuances de la langue ordinaire, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, par la langue maternelle. La qualité de la vie politique n'en dépend pas moins. Toute démocratie dépend de la formation des citoyens,

1. Hans-Georg Gadamer, « La philosophie dans la société moderne », dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 8 ; p. 10-11 ; p. 11-12.

de leur jugement, mais par conséquent aussi du langage et de la capacité de discerner, de détecter ce qui est démagogique, par exemple, de tenir de véritables débats rationnels – sans quoi toute démocratie est menacée de péricliter en démagogie. Contre la violence, ne s'offre aucune autre solution de rechange. C'est l'une ou l'autre, violence ou culture. L'histoire l'a démontré d'innombrables fois, à mesure que le *logos* dépérit, que la culture dépérit, que la faculté d'expression, de communication, de penser dépérit dans une société, la violence croît. La meilleure façon de prévenir, de contrôler la violence, reste le dialogue, l'appel au *logos* en ce sens ; plus celui-ci sera articulé, mieux on pourra assurer la paix.

Supposons d'ailleurs que vous soyez en désaccord avec les opinions que je viens d'exprimer ou de citer. Comment pourriez-vous marquer votre désaccord autrement que par des mots ? Certes vous pourriez me couvrir d'invectives, voire m'assommer ou me supprimer tout court, mais ce serait en réalité avouer un manque d'arguments véritables et donc votre défaite. Ce serait me donner raison.

Deux importantes remarques s'imposent ici.

A) Il faut noter, pour commencer, que votre argumentation et la mienne – ou celle de qui que ce soit – s'énoncent invariablement en des mots. Ce ne peut pas être en symboles mathématiques ; ce ne peut l'être qu'en langue ordinaire. Si inadéquat qu'on puisse juger le discours humain pour rendre compte d'opinions « scientifiques » ou « techniques » hautement spécialisées, il n'empêche que, même en pareils cas, il n'existe pas au bout du compte d'autres moyens de communiquer ses pensées. Il arrive qu'on parle, de façon métaphorique, du « langage de la science ». Le type de discours auquel ont recours les mathématiques et la physique, ainsi que les sciences qui se modèlent sur elles, est constitué de signes et de symboles, et les mots sont aussi des signes. Mais l'analogie s'arrête là, car les mots et les symboles mathématiques diffèrent du tout au tout.

La question de savoir comment et pourquoi est capitale. Mais, quelle qu'en soit l'explication, il reste qu'en dernière instance, seuls les mots sont à la hauteur. La science « prend racine dans la conversation », écrivait Heisenberg, qui convenait avec Niels Bohr que « si nous voulons dire quoi que ce soit sur la nature – et quoi d'autre la science tente-t-elle de faire ? – il nous faut, d'une manière ou d'une autre, passer du langage mathématique au langage de tous les jours[2] ». Or si cela est vrai même du langage relatif à la nature, combien plus encore lorsque les humains s'occupent d'eux-mêmes et de leur monde. On doit à Iris Murdoch d'excellents propos, à ce sujet, qui méritent ici une citation complète :

« Les mots sont nos symboles les plus subtils, et notre structure humaine est sous leur dépendance. Le caractère vivant et radical du langage est quelque chose que nous ne saurions oublier impunément. Ainsi par exemple, on se trompe complètement quand on pose l'existence de "deux cultures", l'une liée à la littérature et aux humanités, l'autre à la science, comme si elles étaient sur le même plan. Il n'y a qu'une seule culture, dont la science est aujourd'hui une part importante, part à la fois captive et dangereuse. Mais l'aspect le plus essentiel et le plus fondamental de cette culture reste l'étude de la littérature, car elle est éducatrice de notre manière de représenter et de comprendre les situations humaines. Avant d'être des scientifiques, nous sommes des êtres humains et des agents moraux, et c'est avec des *mots* que nous devons débattre de la place de la science dans la vie humaine. C'est la raison pour laquelle il est et il sera toujours plus important d'avoir entendu parler de Shakespeare que de n'importe quel savant ; du reste, s'il existe un "Shakespeare de la science", il a pour nom Aristote[3]. »

2. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond,* New York, Harper & Row, 1971, p. xvii et 135.
3. Iris Murdoch, *La souveraineté du bien,* trad. Claude Pichevin, Paris, Éditions de l'éclat, 1994, p. 48-49.

B) La seconde remarque nous conduit au cœur de notre humaine condition, que décrit bien le mot « communication ». Le désaccord et l'argumentation que j'ai supposés entre nous font également ressortir cet autre aspect on ne peut plus essentiel. Car ils ne sont possibles et utiles que dans le cadre d'une confiance réciproque. Il est évident que, sans cette dernière, il ne saurait y avoir de liberté. Dans la mesure où elles sont libres, nos sociétés reposent sur la confiance. Et cependant, de façon tout aussi évidente, un monde qui ne croit pas à la parole humaine est un monde où la confiance n'est plus possible. Car les relations humaines se fondent en premier lieu sur la parole.

Or nous voilà de nouveau confrontés à une forme élevée de vérité, que nous n'apprécions peut-être pas toujours à sa juste valeur. Nous serons mieux à même d'en apprécier la qualité spéciale, si nous la comparons à la sorte de vérité qui appartient au champ de l'expérimentation « scientifique ». Cette dernière s'applique à des objets. Cependant une autre personne, en tant que personne, ne peut jamais être réduite au statut d'objet. Nous ne pouvons connaître cette autre personne – encore une fois, en tant que personne – que dans la mesure où elle veut bien se révéler à nous par la parole. Tant et si bien qu'en dernière analyse, nous devons compter sur sa parole pour la connaître. Le témoignage de la parole s'avère ainsi, à ce niveau plus élevé, le moyen par excellence de communication entre des personnes. L'amour même que me porterait autrui, je le découvre principalement par l'affirmation qu'il ou elle énonce. La question devient alors : puis-je faire confiance à cette parole d'amour ? D'autres signes certes la corroborent ou la démentent. Et pourtant, pourquoi nous importe-t-il tant de demander « m'aimes-tu ? » et d'entendre en réponse « je t'aime » ?

À vrai dire, le témoignage est le point de départ de toute connaissance d'ordre moral. Il n'est pas que la connaissance des autres qui repose sur le témoignage, mais c'est également en

passant par lui que nous pouvons accéder aux réalités les plus élevées et les plus profondes.

On en a l'évidence dans l'une des formes les plus admirables de la communication humaine – l'enseignement. Non pas tant dans la distribution d'information, certes, ni non plus dans la transmission de connaissances scientifiques ou technologiques touchant le monde externe, où il suffit à ceux ou celles qui vous écoutent de vérifier vos dires en faisant les mêmes expériences ou à se faire la main en imitant votre geste pour tel art ou telle technique, puis à développer en le répétant l'habileté correspondante ; car en tous ces cas, une vérification externe d'une forme ou l'autre est possible.

Encore que de semblables activités aient droit à toute notre considération et qu'elles soient tout à fait essentielles, le genre de communication qu'elles impliquent est en effet moins étonnant que la sorte d'enseignement dont Socrate a offert, dans notre tradition, un modèle sans doute inégalé. J'entends l'art de provoquer la recherche personnelle et la découverte chez votre auditrice ou votre auditeur eux-mêmes – où la seule vérification possible est dès lors interne, par l'intelligence seule, ou le cœur – pour des questions de métaphysique ou de morale, par exemple. La vérification ne saurait alors être confiée aux sens ni à quelque appareil que ce soit, puisqu'en l'occurrence les réalités visées sont ou bien purement intelligibles (les mathématiques proprement dites en donnent un premier aperçu) ou en tout cas accessibles à la seule expérience interne (ainsi la loi morale en moi, la voix de la conscience, du repentir, etc., comme l'a si vigoureusement marqué Kant). La seule voie du succès pour un enseignant, en pareils cas, est de parvenir à éveiller l'esprit des auditeurs à la conscience de quelque chose au plus profond d'eux-mêmes. La similitude de Socrate demeure la meilleure : l'enseignant se compare alors à une sage-femme, qui doit se contenter d'aider à porter au jour l'enfant qui a été conçu par la personne même qu'elle assiste. Il reste que le pouvoir dont jouit

la parole humaine d'atteindre jusqu'aux profondeurs l'esprit d'autrui et d'y révéler des vérités qui gisaient là dormantes, informes, sans examen – et qui auraient bien pu y demeurer inconnues jusqu'à sa mort – voilà qui devrait chaque fois nous émerveiller au plus haut degré.

Dès 1935, Edmund Husserl pouvait déclarer que la source de toutes nos détresses résidait dans l'unilatéralité naïve de la conception objectiviste ou psychophysique du monde, dans l'absurde réduction des sciences de l'esprit à ce modèle et de l'esprit lui-même à une réalité spatiotemporelle. On a perdu tout à fait de vue, marquait-il, le fait que le terme de sciences de la nature (et de sciences en général) désigne une activité humaine, à savoir celle des savants qui y coopèrent. On n'a pas assez remarqué que la subjectivité qui crée la science n'a sa place légitime dans aucune science objective ; le savant qui étudie la nature ne réalise pas clairement que le fondement permanent de son travail subjectif de pensée c'est l'environnement vital (*die Lebensumwelt*), à savoir le sujet, le savant lui-même, qui n'accède pas au rang de thème de réflexion. Même les psychologues n'ont pas accès à eux-mêmes et à leur *Lebensumwelt* ; ils ne remarquent pas qu'ils se présupposent eux-mêmes. « Son objectivisme interdit absolument à la psychologie d'inclure dans son thème de réflexion l'âme, le moi qui agit et souffre, pris en son sens le plus propre et le plus essentiel ». Aussi, « le besoin d'une réforme de toute la psychologie moderne se fait-il, selon Husserl, toujours plus pressant (*immer fühlbarer*) » (p. 91). Encore que le travail de la psychologie moderne n'ait pas été vain et qu'elle ait produit nombre de règles empiriques qui ont même une grande valeur pratique, « elle est aussi peu une psychologie effective que la statistique morale, avec ses connaissances non moins précieuses, n'est une science de la morale[4] ».

4. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* traduction Paul Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 83 sq.

Ces propos de Husserl peuvent être interprétés, tout aussi bien, comme un plaidoyer pour le caractère indispensable de la littérature, si clairement marqué par Iris Murdoch dans le texte cité plus haut. Dès le début de *L'art du roman*, Milan Kundera fait du reste référence à ces conférences de Husserl, qu'il prolonge, dans un premier temps, en remarquant que « l'essor des sciences [chez Galilée et Descartes] propulsa l'homme dans les tunnels des disciplines spécialisées. Plus il avançait dans son savoir, plus il perdait des yeux et l'ensemble du monde et soi-même, sombrant ainsi dans ce que Heidegger, disciple de Husserl, appelait, d'une formule belle et presque magique, 'l'oubli de l'être'. Élevé jadis par Descartes en 'maître et possesseur de la nature', l'homme devient une simple chose pour les forces (celles de la technique, de la politique, de l'Histoire) qui le dépassent, le surpassent, le possèdent. Pour ces forces-là, son être concret, son 'monde de la vie' (*die Lebenswelt*) n'a plus aucun prix ni aucun intérêt : il est éclipsé, oublié d'avance[5] ». Or bien que ces « deux grands philosophes » aient ainsi « dévoilé l'ambiguïté de cette époque qui est dégradation et progrès à la fois », il n'empêche que, pour lui, romancier, « le fondateur des Temps modernes n'est pas seulement Descartes mais aussi Cervantès ». Peut-être est-ce ce dernier, bien plutôt, « que les deux phénoménologues ont négligé de prendre en considération dans leur jugement des Temps modernes. Je veux dire par là : S'il est vrai que la philosophie et les sciences ont oublié l'être de l'homme, il apparaît d'autant plus nettement qu'avec Cervantès, un grand art européen s'est formé qui n'est rien d'autre que l'exploration de cet être oublié. En effet, tous les grands thèmes existentiels que Heidegger analyse dans *Être et Temps*, les jugeant délaissés par toute la philosophie européenne antérieure, ont été dévoilés, montrés, éclairés par quatre siècles de roman européen [...] Le

5. Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, collection « Folio », p. 14.

roman accompagne l'homme constamment et fidèlement dès le début des Temps modernes. La "passion de connaître" (celle que Husserl considère comme l'essence de la spiritualité européenne) s'est alors emparée de lui pour qu'il scrute la vie concrète de l'homme et la protège contre "l'oubli de l'être" ; pour qu'il tienne le "monde de la vie" sous un éclairage perpétuel. C'est en cela que je comprends et partage l'obstination avec laquelle Hermann Broch répétait : Découvrir ce que seul un roman peut découvrir, c'est la seule raison d'être d'un roman[6] ».

À l'attitude de Descartes que Hegel jugea héroïque, de comprendre l'*ego pensant* comme fondement de tout, Kundera oppose ainsi celle de Cervantès de comprendre le monde comme ambiguïté, avoir à affronter « un tas de vérités relatives qui se contredisent (vérités incorporées dans des *ego imaginaires* appelés personnages), posséder donc comme seule certitude la *sagesse de l'incertitude* », ce qui « exige une force non moins grande[7] ». Dans un essai plus récent, intitulé *Le rideau* (2005), Kundera revient à maintes reprises sur *Don Quichotte*, pour dire, entre autres : « Un rideau magique, tissé de légendes, était suspendu devant le monde. Cervantès envoya don Quichotte en voyage et déchira le rideau. Le monde s'ouvrit devant le chevalier errant dans toute la nudité comique de sa prose. [...] Car c'est en déchirant le rideau de la préinterprétation que Cervantès a mis en route cet art nouveau ; son geste destructeur se reflète et se prolonge dans chaque roman digne de ce nom ; c'est le *signe d'identité de l'art du roman*[8]. » Et plus loin, il voit don Quichotte « monter sa Rossinante et partir en quête de grandes batailles. Il est prêt à sacrifier sa vie pour une noble cause, mais la tragédie ne veut pas de lui. Car dès sa naissance, le roman se méfie de la tragédie ; de son culte de la grandeur ; de ses origines théâtrales ; de sa cécité

6. *Ibid.*, p. 14-16.
7. *Ibid.*, p. 17.
8. Milan Kundera, *Le rideau*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2005.

envers la prose de la vie. Pauvre Alonso Quijada. Dans la proximité de sa triste figure, tout devient comédie[9] ».

En un mot, il faudrait être singulièrement prisonnier de réductionnisme sectaire pour ne pas voir ici renouvelé l'apport immense de la littérature à la philosophie, illustré d'ailleurs d'entrée de jeu par Platon lui-même, « un des plus grands dramaturges de l'histoire », au jugement de Georges Steiner, « le penseur le plus génial et le plus créatif de tous les temps », selon Vittorio Hösle, pour ne citer que deux témoignages autorisés parmi tant d'autres[10].

Dans son roman bien connu, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Milan Kundera a su en outre faire ressortir avec talent le contraste entre, d'une part, la frivolité systématique, ou « légèreté de l'être », et, d'autre part, la pesanteur de l'amour, de la fidélité, de la compassion, de la conscience d'avoir à mourir, dans le cœur d'une femme, Tereza, personnage central du roman. Ce roman date d'avant la chute du mur de Berlin et de l'Empire soviétique en 1989. Il dénonçait le côté « officiel » de la société dans les pays de l'Est de l'époque, qui s'avérait tout entier du kitsch – « le kitsch communiste », d'un cynisme achevé. Le kitsch s'était révélé un instrument de choix pour manipuler la conscience sociale, le socialisme obligatoire ayant réussi à métamorphoser en kitsch le poids de la responsabilité humaine, dans l'art comme dans la vie. Seul le rappel des valeurs habitant le cœur d'une personne authentique, comme Tereza, pouvait encore témoigner des véritables dimensions de l'existence humaine[11].

9. *Ibid.*, p. 150.
10. Vittorio Hösle, *op. cit.*, p. 35.
11. Kitsch est en effet un mot allemand intraduisible qui, au XIXe siècle, à l'époque de Louis II de Bavière, qualifie les reproductions d'art à bon marché. Il désigne aujourd'hui, par exemple, des romans roses, des cartes postales de Noël, des chromos, etc., soit une certaine classe d'objets ou le sentiment qu'elle provoque. On y retrouve l'impersonnalité et la dislocation des signes – leur arbitraire de plus en plus

C'est ainsi qu'on y lit ce qui suit : « Le rêve de Tereza dénonce la vraie fonction du kitsch : le kitsch est un paravent qui dissimule la mort. » Et à la page suivante : « Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch totalitaire, c'est l'homme qui interroge. » L'auteur explique que *kitsch* « est un mot allemand qui est apparu au milieu du XIXe siècle sentimental et qui s'est ensuite répandu dans toutes les langues. Mais l'utilisation fréquente qui en est faite a gommé sa valeur métaphysique originelle ; le kitsch, par essence, est la négation absolue de l'excrément, au sens littéral comme au sens figuré ; le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence humaine a d'essentiellement inacceptable ». Or, « s'il n'y a aucune différence entre le noble et le vil [...], l'existence humaine perd ses dimensions et devient d'une insoutenable légèreté[12] ». Le « noble et le vil », c'est, bien entendu, le bien et le mal. On ne pouvait mieux décrire le relativisme – ou le nihilisme, c'est la même chose – qui taraude d'ailleurs encore nos sociétés.

Quand vous êtes bien éveillés, vous discernez, vous voyez plus clair. Toutes les perceptions sont alors plus nettes, vous discernez les contrastes, les oppositions, de même qu'entre la lumière et l'ombre, l'illusion et la réalité. Or le discernement est affaire de vie ou de mort. Cela est manifeste déjà dans l'étymologie des mots que nos langues utilisent pour signifier le discernement, le jugement. Le verbe grec *krinein* (signifiant « séparer », « juger », « décider »), d'où dérivent « critique », « critère », et le reste, renvoie d'abord à une fonction physiologique des plus fondamentales, celle d'éliminer de l'organisme les substances nocives : si nos reins cessent de « critiquer », nous mourons. Le verbe latin *cernere*, contenu dans le mot « discernement », obéit

apparent, dont prend acte la sémiologie d'ailleurs – que produit la triade industrie-masse-consommation.

12. Milan Kundera, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, respectivement, p. 318, 319, 311-312, 307.

au même schème de significations : il s'agit de séparer le bon du mauvais à tous les niveaux. *Excrementum* a la même racine ; la juste perception de cela chez Kundera est tout à fait remarquable. L'éveil consiste ici essentiellement, on le voit, à discerner, à savoir juger, donc rejeter ce qui est mauvais. Il n'y a justement pas d'*Ou bien/Ou bien*, « Entweder/Oder » dans le rêve, observait Freud.

Bref, encore que moins immédiatement apparente, l'intoxication mentale et l'intoxication affective ne sont pas moins mortelles – elles le sont sans doute davantage même, témoin le suicide ou d'autres formes d'autodestruction – que l'intoxication physiologique ; à chaque niveau le discernement est bel et bien affaire de vie ou de mort. Une question de survie pour commencer.

À quoi veux-je en venir avec cet exemple tiré d'une œuvre littéraire ? La réponse est évidente. Les dimensions essentielles de l'existence humaine que sont la question du sens de la vie – celle de la mort, par conséquent, puisque nous sommes tous mortels –, l'amour, la fidélité, la compassion, et tant d'autres traits profondément humains, manifestent toutes la dignité de la personne humaine, mais sont en même temps toutes des biens communs de l'humanité, appartenant par suite à chaque personne humaine. L'erreur serait d'opposer bien propre et bien commun, comme si, chaque fois, le bien commun n'était pas en vérité le premier bien de chacune et de chacun, communicable à tous et toutes, jamais un bien étranger. Le collectivisme abstrait des régimes totalitaires, communistes ou fascistes, est en réalité la caricature néfaste par excellence du bien commun, et sa négation absolue, comme l'ont assez démontré Auschwitz, le goulag stalinien et le goulag maoïste, les génocides au Rwanda, au Cambodge, au Kosovo, et tant d'autres horreurs du siècle monstrueux dont nous sortons à peine. Le kitsch totalitaire si brillamment dénoncé par Kundera a permis les pires abominations. Dans les termes, cette fois, d'Alexandre Soljenitsyne, autre grande figure littéraire, « pour faire le mal, l'homme doit aupa-

ravant le reconnaître comme un bien, ou comme un acte reconnu logique et compris comme tel. [...] Les justifications de Macbeth étaient faibles et le remords se mit à le ronger. [...] L'imagination et la force intérieure des scélérats de Shakespeare s'arrêtaient à une dizaine de cadavres. Parce qu'ils n'avaient pas d'*idéologie*. L'idéologie ! C'est elle qui apporte la justification recherchée à la scélératesse, la longue fermeté nécessaire aux scélérats. C'est la théorie sociale qui aide le scélérat à blanchir ses actes à ses propres yeux et à ceux d'autrui. Pour s'entendre adresser non pas des reproches ni des malédictions, mais des louanges et des témoignages de respect. [...] C'est l'IDÉOLOGIE qui a valu au XXe siècle d'expérimenter la scélératesse à l'échelle des millions. [...] Voilà la limite que ne peut franchir un scélérat de Shakespeare, mais que franchit un scélérat armé d'une idéologie : tout en gardant le regard clair[13] ».

Aussi, seule la reconnaissance de la dignité de la personne et de la primauté du bien commun authentique peut-elle en réalité contrer l'horreur totalitaire. Pour comprendre cela, il est nécessaire de se faire une idée *vraie* tant de cette dignité de la personne que de la primauté du bien commun, l'une entraînant d'ailleurs l'autre, et réciproquement.

Kundera et Soljenitsyne avaient été précédés par George Orwell, dont « le principal titre de gloire », atteste Simon Leys, est « cette incomparable intelligence du péril singulier qui menace l'ensemble de la civilisation », dont aura témoigné sa magistrale satire, *1984*. « La liberté, c'est la liberté de dire deux et deux font quatre. Lorsque cela est accordé, le reste suit », tel est l'important axiome que note Winston, personnage central de ce roman, dans son journal. Son tortionnaire, O'Brien, le lui rappelle et lui montre le dos de sa main en cachant le pouce. « Combien est-ce que je vous montre de doigts, Winston ? » Réponse de Winston :

13. Alexandre Soljenitsyne, *L'archipel du Goulag 1918-1956*, Première et deuxième partie, traduction française, Paris, Seuil 1974, p. 131-132.

quatre. Il s'agira pour O'Brien de faire admettre à Winston, jusqu'au plus profond de lui-même, sous la torture, que la réponse est cinq, ou mieux encore que quatre et cinq reviennent au même, relativisme oblige. Voilà défiée non seulement une équation mathématique, mais même la perception la plus élémentaire, l'exemple de la main étant manifestement de l'ordre du sensible. S'inspirant de la phrase de *1984*, « l'hérésie des hérésies était le sens commun », Serge Cantin aura su faire valoir de manière convaincante que « la ruine du sens commun » est même le thème dominant de *1984*. L'ennemi du tyran est toujours la réalité, à commencer par la réalité sensible, et donc la vérité, même à ce niveau.

Dès le début du roman s'annonce au reste la création d'une nouvelle langue, « novlangue », dont le but essentiel est de « restreindre le champ de la pensée ». Quelle « belle chose, y lit-on, que la destruction des mots[14] ». L'immense portée du langage n'avait pas échappé à Orwell. Dans les excellents termes d'Edgar Morin, une fois encore, « l'appropriation et le contrôle de la vérité, de la dénonciation de l'erreur, du droit à l'erreur [...] est la pierre angulaire de l'asservissement et de la dictature proprement totalitaires. À l'inverse, la démocratie pluraliste, elle, *n'a pas de vérité* ; ou plutôt, sa vérité est qu'elle constitue les conditions qui permettent de reconnaître l'erreur, dénoncer le mensonge et chercher la vérité ». Bref, « nous devons réapprendre que la liberté empêche [...] le tyran de dormir[15] ».

Le second chef d'accusation contre Socrate (après la corruption de la jeunesse) faisait état d'impiété envers les dieux de

14. Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique*, Paris, Plon, 2006, p. 86 ; George Orwell, *1984*, trad. Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 1950 ; coll. « Folio », 1982, respectivement p. 119, 353-454 ; 78-79, 118 ; Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 224 sq.
15. Edgar Morin, *Pour sortir du vingtième siècle*, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 217 (ligne soulignée par l'auteur) et p. 220.

la cité. La cause de Socrate était donc en même temps celle de la liberté religieuse. Rien d'étonnant à cela, puisqu'il s'agit de la liberté de soulever les questions ultimes, laquelle coïncide, on vient de le rappeler, avec la philosophie. Tout être humain, disions-nous, est, d'une certaine manière, philosophe, en ce sens qu'il possède des conceptions philosophiques avec lesquelles il ou elle oriente sa vie – une vision globale et une réponse sur le sens de son existence qui sont à tout le moins implicites en sa vie, même si elles y sont certes souvent peu critiquées.

Ici et maintenant, par exemple, chacune et chacun d'entre nous entretient en son for intérieur une vision plus ou moins articulée de sa propre vie, du sens ou du non-sens de ce qu'il y fait, tentant ou ne tentant pas d'assumer de manière pratique, concrète, sa liberté, avec aussi une certaine idée de l'*autre* – femme, homme, monde, et le reste. Consciemment ou point, cette vision dépasse l'immédiatement pratique, et comporte une idée de ce qu'est le réel, de ce qui *est*, voire de ce qui *compte* à ses yeux, autrement dit du *bien*, du « bonheur ».

Tous aussi nous avons le pouvoir de *questionner*, de tout mettre en question. Le simple mot *question* évoque d'emblée le vieux français *queste*, c'est-à-dire la *quête*, du latin *quaerere*, « rechercher », « aimer » ; il traduit le désir de voir et de savoir, impliquant du coup les deux dimensions à la fois les plus essentielles et les plus grandes de notre être proprement humain, la capacité d'aimer et celle de penser. Ce pouvoir démontre notre dignité humaine, en révélant notre transcendance, notre capacité de tout dépasser et de tout surmonter. Il est au fondement de notre liberté même, puisque c'est lui qui nous permet de véritablement choisir, de nous choisir nous-mêmes. Sa manifestation la plus fondamentale est bien la question du sens ou du non-sens de la vie, puisque c'est la manière par excellence de tout mettre en question.

Quel sens y a-t-il à ce que nous soyons ici, en ce monde, pourquoi d'ailleurs ce monde et pas un autre, pourquoi sommes-

nous ainsi faits et point autrement ? Pourquoi la mort, pourquoi ma mort, pourquoi surtout la mort des êtres qui nous sont les plus chers ? Chacune et chacun d'entre nous survivra-t-il à sa mort ? Cette question du sens de la vie (et donc de la mort, si elle en a un) déborde tout domaine particulier de l'action ou du savoir, toute science ou activité spécifique, elle nous engage tout entiers, cœurs et raisons. « Tant que nous ne concevons pas que les choses pourraient ne pas être, nous ne pouvons concevoir qu'elles soient. Tant que nous n'avons pas vu l'arrière-plan des ténèbres, nous ne pouvons admirer la lumière comme une chose unique et créée. Dès que nous avons vu ces ténèbres, toute lumière est claire, soudaine, aveuglante et divine[16]. »

Les propos suivants de Husserl, en son chef-d'œuvre sur la *Crise des sciences européennes*, vont dans le même sens, avec de nouvelles applications toutefois, visant en particulier la « science ». « Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine. » La science n'en est en réalité nullement responsable. Husserl ne le prétend du reste pas. La science au sens moderne du terme n'a pas à répondre à ces questions « ultimes et les plus hautes ». Car « ces questions atteignent finalement l'être humain en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extrahumain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce

16. G.K. Chesterton, *Hérétiques*, trad. J.S. Bradley, Paris, Gallimard, 1979, p. 62.

donc que la science a à nous dire ? La simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif[17] ».

Il y a un autre aspect de la quête de sens qu'on ne saurait trop marquer et qui a un rapport direct au temps. Celles et ceux qui s'étonnent véritablement partent pour un long voyage, puisqu'ils persistent à chercher. La littérature depuis l'*Odyssée* d'Homère est remplie de figures humaines symboliques en quête de ce qu'elles ne possèdent *pas encore*. De plus, l'émerveillement est source de joie, la joie de qui s'étonne étant le commencement de quelque chose, l'éveil d'une âme alerte devant l'inconnu. « Manquer la joie, c'est tout manquer » répétait William James citant R.L. Stevenson[18]. L'étonnement, en un mot, révèle une espérance. Sa structure même est celle de l'espérance, caractéristique du philosophe, mais aussi de l'existence humaine tout court. Nous nous découvrons comme perpétuellement « en route ». Le paradoxe est à la fois le caractère profondément humain de cette quête et qu'elle puisse rendre la vie à ce point digne d'être vécue.

Comment *va*-t-on, comment *allez*-vous ? demande à juste titre la sagesse inscrite dans la langue de tous les jours. La vie passe en effet, ce qui suggère des chemins à parcourir, des impasses à franchir. C'est ce que traduit le mot *Tao* (« la Voie »), qui se retrouve dans le titre d'un chef-d'œuvre de la sagesse chinoise, déjà cité plus haut[19]. La voie, le chemin, est à la fois la métaphore classique pour toute la vie, perçue comme un voyage

---

17. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.
18. William James, « On a certain blindness in human beings », dans *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Dover Publications, 1962, p. 118.
19. Voir Lao Tseu, *Tao Te King*, traduction et commentaire par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 2003. Il s'agit du Livre (*king*) de la Voie (*Tao*) et de la Vertu (*Te*), attribué à Lao-tseu.

marqué par des contingences multiples, mais elle est tout aussi fondamentale pour la vie de l'esprit également : notre mot « méthode » ne contient-il pas le grec *hodos*, « chemin » ? Chacune et chacun de nous est *homo viator*, pèlerin, voyageur, sur tous les plans.

Mais en route vers quoi ? La question du sens est la question « brûlante » par excellence – pour reprendre ce qualificatif de Husserl. Nous passons, soit, mais vers où ? Sommes-nous cernés par le néant de toutes parts, comme l'ont prétendu certains, sortant en quelque sorte du néant pour basculer à nouveau dans le néant ? Où allons-nous au contraire vers une plénitude, un achèvement plus grand que tout achèvement possible en cette vie terrestre ?

On est toujours le premier à mourir, disait en boutade Ionesco. On ne peut penser sa propre mort. Au sens étymologique du mot « connaître », celui de « naître avec », je ne la connaîtrai qu'en mourant. Je ne pourrai la vivre littéralement que lorsque, existant toujours, je mourrai – c'est-à-dire, dans l'instant même de ma mort. Nul ne peut mourir à ma place. Je peux donner ma vie pour quelqu'un mais je ne peux pas mourir à sa place au sens strict. Notre propre mort nous appartient, en ce sens.

Certes, mais combien d'entre nous ne diraient-ils pas, avec le roi dans *Le Roi se meurt*, d'Eugène Ionesco : « […] Je le sais, bien sûr. Nous le savons tous. Vous me le rappellerez quand il sera temps […]. Je mourrai, oui, je mourrai. Dans quarante ans, dans cinquante ans, dans trois cents ans. Plus tard. Quand je voudrai, quand j'aurai le temps, quand je le déciderai ». Le même thème est illustré *a contrario* dans ce chef-d'œuvre qu'est *La mort d'Ivan Ilitch*, de Tolstoï. Un fonctionnaire médiocre apprend qu'il mourra dans quelques semaines en raison d'une maladie incurable. Il connaissait bien le syllogisme : Tout homme est mortel, Callias est un homme, donc Callias est mortel. Mais voici que c'est lui qui va mourir. Jusque-là il savait que « on meurt », mais

sa propre mort, désormais imminente, ne lui paraissait pas réelle. Pour tous au départ, comme le redira Heidegger, la mort est un fait divers qui arrive aux autres. Tolstoï montre magnifiquement la prise de conscience s'opérant en Ivan Ilitch, qui découvre qu'il mourra au bout du compte seul. Ivan comprend maintenant que « tout ce qui avait composé sa vie n'était qu'un effroyable mensonge, un énorme mensonge, qui dissimulait et la vie et la mort[20] ».

Or la philosophie s'est tôt définie, au contraire, comme *meletê thanatou* (Platon, *Phédon*, 81 a 1), « préparation à la mort », « méditation ou exercice de la mort ». Cette définition a été consacrée par la tradition, puis illustrée à nouveau par de grands philosophes contemporains, tels Heidegger et bien d'autres, dont Levinas, pour qui, comme pour Hamlet, « le néant est impossible » et la réduction de la mort au dilemme être-néant, « un dogmatisme à l'envers » – dans le sillage de Kierkegaard, du reste, qui ne craignait pas d'affirmer, pour sa part, que « rien n'est plus certain que l'immortalité[21] ». Voilà qui renoue avec les perspectives provocantes, pour leur temps comme pour le nôtre, de Socrate et de Platon, et devrait tenir bien éveillé.

Philippe Sollers a redit l'essentiel avec talent, s'inspirant de Pascal : « Laissons les controverses du XVIIe siècle, voyons ce qui nous touche ici, maintenant. Pascal nous dit qu'en effet nous dormons, que nous sommes des somnambules volontaires. Qu'il y a là quelque chose d'anormal, de surnaturel. L'humanoïde en

20. Eugène Ionesco, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1963, p. 33-34 ; Léon Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch. Nouvelles et Récits (1851-1885)*, Paris, GF-Flammarion, 1993.

21. Respectivement, Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Quadrige », 1983, p. 61 ; *Dieu, la mort et le temps,* Paris, Grasset, 1993, p. 17 ; Sören Kierkegaard, *Des pensées qui attaquent dans le dos, Discours chrétiens*, tome III, chap. 4, trad. P.-H. Tisseau, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 58. Sur la peur de l'immortalité, voir Fabrice Hadjadj, *Réussir sa mort,* Paris, Presses de la Renaissance, collection « Points », 2005, p. 97-101.

transit, qui sait pourtant qu'il doit mourir, fait tout pour éviter la question de sa condition. On l'observe, et on ne trouve en lui que contradictions, mélange du haut et du bas, dérobades, divertissement, sophismes. […] Mais voilà, il pense, et c'est sublime, ou plutôt il pourrait penser, mais cela l'ennuie, il est incapable de rester seul dans une chambre, il lui faut courir, bavarder, s'abaisser, se détruire, se nier. Bref, il est fou. Même le plus sage est fou. La géométrie, c'est très bien, mais permettez que je demande quand même ce que je fais là, sur ce grain de terre : 'Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?' […] L'évidence est là, mais le monde humain est sous hypnose. Les moins abrutis sont, non pas les dévots, mais les vrais athées, les joueurs. On va donc leur proposer un pari. Texte éblouissant, dont on ne compte plus les commentaires, et qu'on peut reprendre sans cesse. Texte, c'est le cas de le dire, crucial. Si vous gagnez, vous gagnez tout. Si vous perdez, vous ne perdez rien. Mais je ne veux pas jouer ! Il le faut, vous êtes embarqués[22]. »

Aucun de nous n'habite tout à fait la même planète. Le monde se dévoile dans l'expérience affective, et nous n'y sommes pas de la même manière selon que nous faisons l'expérience de l'angoisse ou de la joie, par exemple. Notre planète est certes ce lieu concret appelé Terre, mais elle est bien plus encore cette seule planète où, toujours, nous habitons, qui est dans notre imagination et dans notre cœur, peuplée de tous ceux et celles que nous aimons, dont le visage peut s'être effacé mais la présence demeure, et les paroles et le sourire. La planète qui compte pour nous, c'est celle que nous portons en nous, c'est le lieu où l'on a découvert la beauté, l'universel, la fragilité et la puissance de la vie, la tristesse, le désenchantement, l'insensé, la joie, l'amour, la vie du sens se construisant dans une approximation permanente.

---

22. *Le temps de Pascal,* dans *L'infini,* n° 70, 2000 ; <http ://www.philippesollers.net/Pascal.html> ; le dernier développement renvoie, bien entendu, au pari de Pascal, *Pensées,* Brunschvicg, 233 ; Lafuma, 418.

En un mot, l'art fait apparaître, dans et par le sensible, l'esprit qui est soustrait aux sens, ce qui explique que les grandes œuvres sont toujours aussi éloquentes, émouvantes même, après des siècles, voire des millénaires. Plus rien n'est banal, une fois que l'art est passé : les chaussures du célèbre tableau de Van Gogh continueront d'émerveiller des millions de regards humains au long des âges même si, à la différence des chaussures de paysan qui servirent de « modèles », elles ne chaussent pas.

L'art révèle tout autant l'invisible de l'affectivité, comme il ressort le plus clairement de la musique, qui nous atteint en notre intimité profonde. L'art n'existerait pas si le monde était clair, disait Camus. Certains aspects cachés de la subjectivité humaine se manifestent uniquement dans la musique, ne sont portés au jour que par elle. Or cette même subjectivité est elle-même touchée, affectée, suscitée (émue, dit-on) par la musique. Il n'est que de constater à quel point la joie, l'amour, l'indicible y trouvent expression – *cantare amantis est* – et à quel point, tout autant, notre subjectivité est aussi *formée* par la musique. Il y a en nous à tout instant une vie latente des sons. Le rapport de la musique au temps réel de la vie, à la durée, le fait bien ressortir. Le son s'évanouit, comme chaque instant de la vie, mais est conservé par la mémoire dans l'écoute d'une mélodie ; et le son à venir, son attente, en fait tout autant partie. Nous ne cessons, souvent inconsciemment, de mettre de l'ordre dans l'expérience. L'identité du moi à travers l'évanescence du son et du temps, est respectée et exprimée, assurée, par la *mesure*. Les intervalles du temps sont ainsi ramenés à un nombre concret et, par un retour constant, à une unité déterminée, à l'instar de la propre unité du moi au sein de l'incommensurable diversité de l'expérience. Les mouvements du corps, la danse et le ballet, rendent plus manifeste encore l'emprise de la musique sur toute notre personne. La mémoire, l'attention, l'attente, c'est-à-dire le temps sous sa seule forme achevée, celle de la conscience, fondent ensemble aussi l'expérience de la mélodie, dont l'invention a tout l'air d'être bel

et bien « le mystère suprême des sciences de l'homme », comme l'a dit Claude Lévi-Strauss au début de *Le cru et le cuit*. Le rythme et l'harmonie passent par la mélodie pour avoir une existence musicale (et non abstraite seulement). L'épanchement libre de la passion et de l'imagination dans l'expérience musicale élève l'âme, lui permettant de mieux se connaître, de se distancer d'elle-même pour mieux saisir son être le plus profond, en son dynamisme même. Narcisse n'a que faire de l'art, surtout de la musique.

Je privilégie ici l'exemple de la musique, en raison de son affinité particulière avec la littérature. Toutes deux se déploient dans le temps, alors que l'architecture, la peinture et la sculpture demeurent fixées dans l'espace. Cela dit, notre être dans le temps, notre finitude et notre vulnérabilité, notre être mortel, sont tout spécialement mis sous les yeux par la tragédie. Il s'agit d'une « pauvreté essentielle » (j'emprunte cette expression à Levinas). La dignité humaine est ainsi redécouverte dans l'expérience de notre finitude telle que vécue à travers la représentation d'un chef-d'œuvre artistique ; « vécue », c'est-à-dire éprouvée et pensée à la fois ; nous y sommes engagés tout entiers ; nos vies à tous en tant qu'humains, leur sens ou non-sens, et le reste. Il s'agit de l'être humain concret, en situation, pas d'une abstraction. *Experior*, éprouver, faire l'expérience, renvoie à *periculum*, essai, épreuve, puis risque, danger, péril ; et à *peritus*, « qui a l'expérience de » ; d'où « habile dans », proche du grec *peira*, « épreuve, essai » ; *per* connote « passer par », « traverser ». La sagesse inscrite dans la langue ordinaire autour du mot « expérience » indique ainsi d'emblée une épreuve, une traversée qui marque. La formule célèbre des tragédiens grecs, *pathei mathos* (« on apprend en souffrant »), semblerait s'appliquer aussi à des œuvres d'art qui réussissent à faire revivre certaines souffrances d'une manière qui libère[23].

23. Eschyle, *Agamemnon*, 173-178, spécialement 177 ; voir *Euménides*, 520 sq., et Sophocle, *Antigone*, 1272. Sur ce thème, voir avant tout William

Et je ne saurais terminer ce point sans citer les propos que voici d'un de nos penseurs québécois les plus pénétrants, Pierre Vadeboncœur : « Aux yeux du postmodernisme, la difficulté du bien se résout par la suppression du concept de difficulté. Celui-ci se dissout dans la facilité générale à laquelle on convie l'humanité, dans une sorte d'abolition des contraires [...] Ce qu'on ne pourra nier, en tout cas, c'est l'existence de la tragédie. La solennité fondamentale de l'existence est dans la vie [...] La figure de la tragédie, inséparable de celle du bien, ne se laisse pas mettre de côté indéfiniment par un superficiel système du bonheur assuré par l'oubli. Cette figure une fois dans la place, les autres figures rentreront à sa suite[24]. »

Si vous mettez sous les yeux d'un analphabète une page écrite, il n'y verra que des traces dépourvues de sens. Cependant que l'art de lire lui fera voir le monde immense, tout intérieur, de la lecture. Pour peu qu'il s'agisse d'une grande œuvre, un ordre prodigieux se déploiera alors en lui – en son imagination, en son intelligence et en son cœur.

« Le témoignage ultime, écrit excellemment George Steiner, est celui de l'enfant. La porte qu'il ouvre aux visiteurs diurnes et nocturnes en provenance des régions de l'imagination relève des vérités psychologiques premières. [...] L'histoire racontée à un enfant, le conte que l'on lui lit, la ballade que, peut-être inconsciemment, il mémorise, touchent son cœur. À la lettre. [...]. Priver un enfant de l'enchantement de l'histoire, de l'élan du poème, écrit ou oral, c'est comme l'enterrer vivant. C'est l'emmurer dans le vide. »

Plus tard devra s'épanouir la capacité d'entretenir un débat à l'intérieur de soi-même, et de former ainsi son intelligence et

Chase Green, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought,* Harvard University Press, 1944 ; New York, Harper Torchbooks, 1963.

24. Pierre Vadeboncœur, *L'humanité improvisée,* Québec, Bellarmin, collection « L'essentiel », 2000, p. 177 et 181-182.

sa conscience. À cet effet, « la lecture, la réflexion sur les textes et la pensée des auteurs sont primordiales ». Faute d'un matériel riche et varié pour la stimuler et l'occuper, la subjectivité humaine ne peut se développer ; ce sont alors « les émotions et les représentations les plus archaïques qui vont s'imposer, quitte parfois à cohabiter avec un fonctionnement rationnel très sophistiqué[25] » (Tony Anatrella).

Les facultés de l'esprit sont comme celles du corps : faute d'exercice, elles se ramollissent, s'affaiblissent, pour finalement s'atrophier. Laisser l'imagination des jeunes s'atrophier, en faire des prisonniers de l'immédiat, comme menace de le faire aujourd'hui l'hégémonie du visuel qui nous envahit de toutes parts, ce serait les rendre d'emblée dépassés, séniles à vingt ans et bientôt, faute d'exercice, sans mémoire même, à l'instar de ces animaux qui, comme le remarquait Ortega, « se trouvent chaque matin devant l'oubli de ce qu'ils ont vécu la veille », et sont condamnés à « travailler sur un matériel minime d'expériences ». Éveiller au contraire leur imagination et leur cœur à des chefs-d'œuvre, artistiques ou autres, c'est les ouvrir à ce qui est tout simplement notre vie, à ses défis, ses idéaux, ses difficultés, à ce qui donne le goût, la passion, de vivre. « Si l'enfant est maintenu à l'écart des textes, au plein sens du terme, il subira très tôt une mort du cœur et de l'imagination », d'autant que ce sont en réalité « les mots qui frappent à la porte avec le plus d'insistance » : comme l'enseigne Dante, ils « peuvent, avec une force substantielle, échauffer l'âme et la rendre réceptive à l'amour[26] » (Steiner).

---

25. George Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1991, p. 228-229 ; Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993, collection « Champs », p. 54.
26. José Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, trad. Louis Parrot, avec une préface de l'auteur pour le lecteur français, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1961, p. 40 ; George Steiner, *Réelles présences*, *op. cit.*, p. 229 et 231.

La langue maternelle, quelle qu'elle soit, constitue l'accès par excellence au langage – au logos –, pour chacune et chacun de nous, et l'accès à l'écrit éveille et enrichit de manière irremplaçable le verbe, la pensée et la volonté, la vie même en ce qu'elle a de plus intime et de meilleur. L'enseignement littéraire oblige à une lecture lente, car il doit réclamer l'attention, faire réfléchir, juger. Les grands textes – notamment ceux dont la vitalité est telle qu'ils ont survécu à l'usure de siècles, voire de millénaires – nous mettent en contact direct avec la pensée de génies, avec celle d'autres peuples, d'autres époques, et d'autant mieux s'il s'agit de textes premiers, qui, étant à l'origine de l'expression de nos concepts, offrent des données de base à notre réflexion personnelle, au langage même au moyen duquel nous pensons, chez ceux-là mêmes qui l'ont forgé pour nous.

Le sujet de la littérature est à la fois le plus difficile et le plus vital qui soit, puisqu'il s'agit essentiellement du bien et du mal qui ne sont jamais vécus autrement en ce monde qu'au sein de la contingence, dans le maquis de circonstances infiniment variables. La littérature ouvre à la sensibilité, à la façon de voir, à la condition des autres : aussi s'avère-t-elle de plus en plus indispensable à toute démocratie, à toute vie politique responsable, spécialement dans le contexte de la mondialisation.

À condition d'être active, la lecture cultive en outre la capacité de former des jugements et des opinions propres ; elle prépare au changement, en particulier au changement ultime universel, la mort. Sans lecture, le soi risque fort de se disperser. L'extraordinaire puissance cognitive d'un Shakespeare, pour ne donner qu'un exemple, est un stimulant éducatif incomparable. On ne saurait sous-estimer, de plus, le rôle capital de l'ironie – ainsi l'ironie constante de Hamlet qui, quand il dit une chose, veut presque toujours en signifier une autre, et fréquemment l'opposé. « La perte de l'ironie est la mort de la lecture, et de ce qu'il y

avait de civilisé dans nos natures[27]. » Or l'ironie exige de l'attention et la capacité de penser simultanément les contraires, par conséquent une intelligence éveillée.

Des nourritures fortes s'imposent assez vite, ici comme ailleurs, à condition toutefois qu'on ait su attiser le désir dont je parlais, la faim et la soif de sens. La littérature mondiale offre des trésors d'une portée inestimable. La nôtre aussi. Pour que cette portée soit effective cependant, ces trésors doivent être connus, disponibles. Il n'y a pas plus injustement déshérité que quiconque a été tenu dans l'ignorance des trésors dont il a hérité en réalité, ce qui peut l'amener à s'enlever la vie, se croyant à tort dans la misère. Vous aurez compris que c'est à dessein que je parle de s'enlever la vie. Car quand donc saurons-nous enfin prévenir le terrible drame de l'autodestruction chez tant de nos jeunes – par les drogues, la violence, le suicide tout court, certes, mais aussi par l'abandon prématuré des études, le « décrochage scolaire » ?

« Comment apprend-on une langue ? », demandait Alain. « Par les grands auteurs, pas autrement. Par les phrases les plus serrées, les plus riches, les plus profondes, et non par les niaiseries d'un manuel de conversation[28]. » Il faut donner raison à Danièle Sallenave, les Lettres devraient « occuper une place tout à fait éminente dans la formation de chacun et de tous – de l'homme privé et du citoyen. Car avec les Lettres il y va de la réflexion, du goût, du jugement, de la pensée ». L'école est en fait « le seul lieu où la lutte peut être menée contre les privilèges hérités [...] Ce qui est élitiste, ce n'est pas de réussir, c'est d'y être aidé par la naissance. Le beau mot d'égalité signifie cela : offrir au plus grand nombre la possibilité d'exceller ». Les clichés contre la recherche d'excellence ne résistent pas longtemps dans

27. Voir Harold Bloom, *How to Read and Why*, New York, Scribner, 2000, p. 23-25.
28. Alain, *Propos II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, p. 338.

le sport. Pourquoi en serait-il autrement là où elle importe davantage encore ?

La vie en société suppose des citoyens conscients. « La pensée, les livres [précise encore Danièle Sallenave] font arme pour résister aux démagogues. » La société tout entière « a besoin de penser le monde qu'elle vit » ; ce qu'elle n'apprendra que « dans les livres, par l'exercice qu'ils offrent de la réflexion, de la pensée critique et du jugement ». Il faut comprendre qu'en principe l'Université relie à l'universel, et qu'en faisant cela elle affranchit, elle émancipe. « L'enfant veut qu'on l'élève », disait Alain. En élevant, on arrache à l'ignorance, à la doxa – on dirait aujourd'hui « la rectitude politique » – aux préjugés, aux noirceurs. Il s'agit, encore une fois, de « produire ainsi les conditions de la liberté : la formation du jugement ». On n'a peur de rien « lorsqu'on a soi-même connu le bénéfice de l'émancipation par les livres ». Les Lettres ont pour mission essentielle « de donner à tous, par l'étude des (grands) textes, les bases de la réflexion, de l'esprit critique, du jugement esthétique, politique, personnel, civique ». Aussi contribuent-elles grandement au développement de la confiance en soi. Elles sont en fait « une des étapes par lesquelles on accède à la constitution de soi ».

La langue est instrument de pouvoir, et, donnée au peuple, remise aux mains des plus défavorisés, elle favorise cette fois la démocratie véritable. Mais la langue n'est pas plus réductible à des fonctions que ne l'est l'amour. Elle est cet « héritage que ne précède aucun testament » selon la belle formule de René Char dans les *Feuillets d'Hypnos*, marque et lieu de la liberté. La haine de l'écrit littéraire conduit à la pire des paupérisations, pour reprendre un terme d'Edgar Morin. Il s'agit de fournir « les armes de la distance et de la réflexion critique », d'arracher à la « philosophie spontanée » qui risque fort de n'être encore que de la

doxa, voire à la fuite dans la « valse méthodologique[29] ». On ne saurait mieux dire.

L'étape de l'écriture est essentielle, car « c'est par l'autorité des choses écrites que l'enfant est soumis plus ou moins à cette condition de renoncer à sa propre langue et de prendre celle qu'on nomme si bien maternelle ». L'étape de la lecture aussi bien, dont le premier effet est de « subordonner le ramage enfantin à un certain objet que l'on ne peut fléchir[30] » (Alain).

Le mot, la parole, est le lieu par excellence, sensible pourtant, de l'universel, de l'intelligible, de tout ce qui transcende le sensible. Il est le lieu par excellence de l'éveil : le discernement, les distinctions nécessaires s'expriment en des mots. D'où la très grande importance des disciplines contribuant à aiguiser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, enseignant par exemple à utiliser les mots avec justesse, à « abstraire, comparer, analyser, diviser, définir, et raisonner, correctement » (Newman) ; bref de tout ce qui, bien avant la logique même, donne à l'élève le sens de l'exactitude de la pensée. Ces arts sont essentiels également à la formation des personnes, puisqu'ils servent l'éveil de la pensée. « Lire, écrire et compter – ces trois enseignements d'actes se développent jusqu'aux plus profonds et subtils travaux de l'esprit », notait Paul Valéry[31].

Cela dit, il n'existe pas de méthode proprement dite de lecture d'une œuvre littéraire, comme l'a bien résumé Milan Kundera : « Étant donné que la découverte contenue dans une œuvre d'art est par définition inattendue et imprévisible, il n'existe pour la saisir aucune méthode généralement valable et

29. Voir Danièle Sallenave, *Lettres mortes*, Paris, Michalon, 1995, p. 26 ; p. 42-50 ; p. 72 ; 76 ; 85 ; 114-129 ; 145-169.

30. Alain, *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 152.

31. J.H. Newman, *The Idea of a University*, ed. I.T. Ker, Oxford University Press, 1976, p. 272-273 ; Paul Valéry, *Cahiers, II*, ed. Judith Robinson, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1974, p. 1559.

applicable ; la pensée critique est essentiellement *non méthodique*. De même qu'un roman restitue (contre l'esprit des sciences) le caractère irréductible et concret de la vie, la critique littéraire nous rend sensibles à ce qui, dans une œuvre d'art, est singulier, donc imprévisible, donc incalculable par une méthode[32]. » Marcel Proust décrit, en termes inimitables, l'entrée en soi que suscite la lecture de grands textes : « De la pure solitude l'esprit paresseux ne pourrait rien tirer, puisqu'il est incapable de mettre de lui-même en branle son activité créatrice. Mais la conversation la plus élevée, les conseils les plus pressants ne lui serviraient non plus à rien, puisque cette activité originale ils ne peuvent la produire directement. Ce qu'il faut donc, c'est une intervention qui, tout en venant d'un autre, se produise au fond de nous-mêmes, c'est bien l'impulsion d'un autre esprit, mais reçue au sein de la solitude. Or nous avons vu que c'était précisément là la définition de la lecture, et qu'à la lecture seule elle convenait. […]. » Et ceci, encore : « Dans la lecture, l'amitié est soudain ramenée à sa pureté première. Avec les livres, pas d'amabilité. Ces amis-là, si nous passons la soirée avec eux, c'est vraiment que nous en avons envie. Eux, du moins, nous ne les quittons souvent qu'à regret[33]. »

Le mode de la lecture est en fait davantage celui du toucher, de l'intériorité. La meilleure analogie est celle de la chaleur qui pénètre insensiblement, de manière intime, nous envahit tout entier, comme l'amour et comme l'amitié. Proust a raison de considérer les livres dans la perspective de l'amitié. Dans *Psychanalyse du feu*, Gaston Bachelard a décrit avec génie « ce besoin de pénétrer, d'aller à l'intérieur des choses, à l'intérieur des êtres » comme « une séduction de l'intuition de chaleur intime. Où l'œil ne va pas, où la main n'entre pas, la chaleur s'insinue ». Il y a

32. Milan Kundera, Préface à François Ricard, *La littérature contre elle-même,* Boréal Compact, 2002, p. 8.

33. Marcel Proust, *Sur la lecture* (1905), Paris, Actes Sud, 1988, p. 26 sq. ; p. 42-43.

« communion par le dedans[34] ». L'amour, de même, peut nous transformer jusqu'au plus intime de nous-mêmes, nous transfigurer totalement. Il fait fondre, consume comme un brasier, supprime tous les obstacles, mieux encore que l'intelligence. Il liquéfie, dit-on. Lumière du cœur signifie ouverture, accueil, disponibilité, fécondité. Rien n'obscurcit et n'aveugle autant que la haine. Ici lumière et chaleur font corps, comme dans le feu. L'histoire lue chaque soir, écrit Daniel Pennac, était « un retour au seul paradis qui vaille : l'intimité. Sans le savoir, nous découvrions une des fonctions essentielles du conte, et, plus vastement, de l'art en général, qui est d'imposer une trêve au combat des hommes. L'amour y gagnait une peau neuve. C'était gratuit[35] ».

Au contact direct de chefs-d'œuvre de Sophocle, Shakespeare, Dante, Cervantès, Molière, Goethe, Dostoïevski, Tolstoï et tant d'autres encore, les jeunes ont d'excellentes chances d'y reconnaître leur propre questionnement le plus profond. Contrairement à ce qu'on aimerait faire croire, les immenses questions existentielles, celle du bien et du mal par exemple, que ces œuvres posent de façon concrète, n'échappent guère aux jeunes qui n'ont pas été endoctrinés à leur encontre. Ils en sortent stimulés, grandis sur le plan intellectuel et affectif, pour peu qu'on ait bien voulu leur accorder la chance et la liberté qui leur revient. Qui plus est, dans les excellents termes d'Alain Finkielkraut, « On n'a pas besoin de la littérature pour apprendre à lire. On a besoin de la littérature pour soustraire le monde réel aux lectures sommaires, que celles-ci soient le fait du sentimentalisme facile ou de l'intelligence implacable. La littérature nous apprend à nous défier des théories de l'entendement et à substituer au règne des antinomies celui de la nuance. Elle répudie le mélodrame et elle rappelle, pour le dire avec les mots pascaliens du philosophe

34. Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1968, p. 70.
35. Daniel Pennac, *Comme un roman*, Paris, Gallimard, 1992, Folio, 1997, p. 36-37.

Constantin Noïca, qu'« aucune réussite de l'esprit de géométrie ne saurait absoudre l'homme de ses responsabilités envers l'esprit de finesse[36] ».

« C'est cet admirable, cet immortel instinct du Beau, écrivait Baudelaire, qui nous fait considérer la Terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une *correspondance* du Ciel. La soif insatiable de tout ce qui est au-delà et que révèle la vie, est la preuve la plus vivante de notre immortalité. C'est à la fois par la poésie et à travers la poésie, par et à travers la musique, que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau ; et quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance, elles sont bien plutôt le témoignage d'une mélancolie irritée, d'une postulation des nerfs, d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement, en cette terre même, d'un paradis révélé. Ainsi le principe de la poésie est, strictement et simplement, l'aspiration humaine vers une Beauté supérieure, et la manifestation de ce principe est dans un enthousiasme, un enlèvement de l'âme [...][37]. » George Steiner a démontré que « l'expérience du sens, en particulier dans le domaine esthétique, en littérature, en musique et dans les arts plastiques, implique la possibilité d'une "présence réelle" de Dieu. Le pari sur le sens du sens "porte de fait sur la transcendance"[38] ». Steiner fait un plaidoyer particulièrement éloquent pour la musique à cet égard, rappelant à diverses reprises la remarque de Claude Lévi-Strauss

36. Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent,* Paris, Stock/Flammarion, 2009, p. 255-256. Voir en outre la remarquable étude d'Aline Giroux, *Du personnage romanesque au sujet moral. La littérature comme autre de la philosophie,* Montréal. Liber, 2012.

37. Charles Baudelaire, *Théophile Gautier,* dans *Œuvres complètes,* Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1980, p. 498-499 ; le même texte réapparaît tel quel dans ses *Notes nouvelles sur Edgar Poe, ibid.*, p. 598-599, avec des différences minimes (ainsi le mot « excitation » au lieu d'« enlèvement » de l'âme).

38. George Steiner, *Réelles présences, op. cit.*, p. 22.

selon laquelle la musique est le seul langage qui soit à la fois intelligible et intraduisible, le créateur de musique étant, pour sa part, comparable aux dieux, et la musique elle-même « le mystère suprême » des sciences humaines, comme nous le disions.

Mais c'est plutôt sur l'humour que j'aimerais concentrer brièvement notre réflexion maintenant, étant donné la place immense de la comédie et de tout ce qui en participe en littérature, depuis Aristophane jusqu'à Rabelais, Cervantès, Molière, Shakespeare, Dickens et tous leurs successeurs dans notre seule tradition pour commencer.

Toutes les formes d'esprit ont en commun un dépassement de l'immédiat, qui peut aller jusqu'à l'extrême opposé, comme dans l'ironie. On y découvre ainsi une forme de transcendance, selon un premier sens minimal de ce terme polysémique. C'est cependant dans l'humour proprement dit que la transcendance est la plus prononcée, ce qu'illustre à sa manière le mot profond de Pascal, « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher[39] ».

Se moquer de la philosophie, c'est à un premier niveau se moquer de la manière emphatique et contournée du « maître de philosophie », qui fait à juste titre les délices des lecteurs ou spectateurs du *Bourgeois Gentilhomme* (II, 3 et 4) de Molière. C'est également s'en prendre à la prétention de « se mettre au-dessus de tout » (*Les Femmes savantes*, IV, 2) et à combien d'autres travers analogues associés à certaines ou certains qui prétendent à la philosophie. Mais il y a bien plus. Remarquable de profondeur demeure la *Lettre sur la comédie de l'Imposteur* qui fait admirablement ressortir la signification à la fois éthique et esthétique de l'œuvre de Molière à ses propres yeux, et du ridicule comme « une des plus sublimes matières de la véritable morale », dont l'essence est « la disconvenance[40] », une forme de laideur qui fait

39. *Pensées*, fr. 4, Brunschvicg ; 513, Lafuma.

40. *Lettre sur la comédie de l'Imposteur*, dans Molière, *Œuvres complètes*, éd. Georges Couton, Paris, Gallimard, Pléiade, 1971, vol. I, p. 1173-

éclater la beauté qu'on lui oppose. On croirait réentendre les paroles du *Sophiste* de Platon sur la *catharsis* effectuée par la « réfutation », l'*elenchos*, en vertu de la honte que suscite la découverte de cette laideur de l'âme qu'est l'ignorance[41].

Dans la préface au *Tartuffe*, Molière dit très clairement que c'est la philosophie détournée de son emploi qui est sa cible. Se moquer de la philosophie est donc en réalité la défendre contre ses contrefaçons, car elle est, écrit-il, « un présent du ciel », et cela obéit justement à l'esthétique du ridicule. Plus profondément encore, force est de reconnaître les limites du discours philosophique, son inadéquation par rapport à tant de réalités qui le dépassent, ainsi déjà celles de l'amour ou de l'humour même. Mais le jeu des contraires démontre chaque fois avec quelle facilité nous dépassons toutes et tous, en tant que simples humains, ces limites. « Quelque chose n'est su – et même ressenti – comme *borne*, manque, que pour autant que l'on est en même temps *au-delà* de lui », constatait à très juste titre Hegel. « Ce n'est, par suite, ajoutait-il, que de l'inconscience que de ne pas discerner que précisément la désignation de quelque chose comme quelque chose de fini ou de borné contient la preuve de la présence *effective* de l'infini, du non-borné, que le savoir d'une

1175. Dans le remarquable « Postscript » de son *Molière : Criticism* (New York, Anchor Books, 1962), W.G. Moore relève toute la portée de la phrase « Pour connaître le ridicule, il faut connaître la raison qui en signifie le défaut », y ajoutant ce commentaire : « To write his scenes about unreason he must have possessed a singularly firm hold on reason, common sense, intellectual equilibrium. Perhaps my conclusion of 1949 was unjust to this intellectual serenity, which along with a powerful imagination added a new dimension to comedy » (p. 150).

41. Voir Platon, *Le Sophiste*, 229 e à 231 b. En 228 e, l'ignorance est décrite comme une laideur, une absence de mesure « qui transporte partout sa difformité générique ». L'exhortation morale ne suffit pas : il faut expulser le mal d'abord, effectuer une purgation ou purification (*katharsis*), désintoxiquer avant d'alimenter. La honte (*aischunê*) expulse le laid, ce qui est un premier pas vers la beauté.

limite ne peut être que dans la mesure où l'illimité est *de ce côté-ci* dans la conscience[42]. »

Se moquer de soi-même philosophant, se moquer des limites de la raison, si incroyablement puissante soit-elle – comme le font Pascal, Molière, Shakespeare et bien d'autres génies, pour ne pas dire le commun des mortels, voire le sens commun –, n'est possible qu'à la condition de les dépasser. Or cela n'est à son tour possible à l'esprit humain qu'en raison de son infinité, de sa capacité illimitée de dépassement de soi, de sa manifeste transcendance. Les chefs-d'œuvre d'humour ou d'ironie ne sont pas seulement pleins d'esprit ou spirituels au sens où peut l'être un mot d'esprit. Ils témoignent de la présence effective de cet esprit infini en chacune et chacun de nous, lorsque nous en rions tous de concert – ce qui est « vraiment philosopher ».

Faut-il aller plus loin ? Chesterton jugeait l'humour plus « divin » que l'esprit (*wit*), du fait qu'il possède davantage « le sens des mystères[43] ». Selon Tellenbach, « Ce n'est pas un hasard si Kierkegaard a nommé l'humour 'l'incognito du religieux', traduisant ainsi avec la plus grande finesse cette pudeur que nous percevons au fondement même de l'humour. Il faut toujours garder à l'esprit que l'humour repose sur un profond sérieux. C'est ce *sérieux* qui lui donne la faculté de discerner et lui fournit ainsi ce critère déterminant par lequel il se distingue de toutes les autres formes du comique. [...] Cela ne peut réussir que grâce à la bonté et à l'amour[44]. » Kierkegaard insistait, on le sait, en disant que « l'humour est le dernier stade dans l'intériorité de

42. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* I- *La science de la logique,* édition de 1830 et de 1827, Concept préliminaire, § 60, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 321.

43. G.K. Chesterton, *Humour,* dans Encyclopaedia Britannica, 14th Edition, London, 1929, vol. 11, p. 883-885.

44. H. Tellenbach, « La réalité, le comique et l'humour », trad. Philippe Forget, dans *Autour de la pensée de Tellenbach,* (dir.) Yves Pelicier, Paris, Economica, 1981, p. 16-17.

l'existence, avant la foi. […] L'humour n'est pas la foi, mais se trouve avant la foi ». Il prenait soin d'exclure toutefois « l'humour sans maturité » qui « fausse le paradoxe et le transforme en un excitant des lourdes passions irréfléchies. Cet humour sans maturité n'est absolument pas du sens religieux, mais bien plutôt un raffinement esthétique qui saute par-dessus l'éthique[45] ».

La portée de ces observations est d'autant plus grande que « le comique est présent dans toutes les étapes de la vie, car partout où il y a vie, il y a contradiction, et partout où il y a contradiction, le comique est présent », remarque Thomas Oden[46]. Dans la même veine, Reinhold Niebuhr écrira : « L'humour est, en fait, un prélude à la foi ; et le rire est le commencement de la prière[47]. » Reste que la question se pose à savoir si ces différents indices de transcendance, en particulier ceux que révèle l'humour authentique, engagent vraiment le religieux et s'ils auraient un sens *etsi Deus non daretur*, selon la formule classique, c'est-à-dire même en l'absence de Dieu[48].

---

45. Sören Kierkegaard, *Postscriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, reprise dans la collection TEL Gallimard, 1989, p. 195.
46. Thomas C. Oden (dir.), *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*, Princeton University Press, 2004, p. 11-12 et 204.
47. Reinhold Niebuhr, « Humour and faith », in *Holy Laughter. Essays on Religion in the Comic Perspective*, M. Conrad Hyers (dir.), New York, Seabury Press, 1969, p. 134-135. Voir, dans le même volume, le long essai de l'éditeur, M. Conrad Hyers, intitulé « The dialectic of the sacred and the comic », p. 208-240. Voir aussi Hugo Rahner, *Man at Play*, New York, Herder and Herder, 1967, en particulier à la p. 35.
48. Sur tout ceci voir les pages nuancées de Peter L. Berger touchant ce qu'il appelle « signals of transcendence », parmi lesquels figurent le jeu et l'humour, dans *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Doubleday, Anchor Book, 1980, p. 57-60 ; 69-72 ; ces idées sont développées davantage dans son magistral ouvrage *Redeeming Laughter : The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1997, p. 185-215.

Quoi qu'il en soit, les propos provocants de Philippe Sollers au sujet de la *Divine Comédie* de Dante, méritent considération. Par exemple ceux-ci : « On nous a beaucoup vendu, depuis deux siècles, des projets massacrants de paradis sur terre, comme on nous vend publicitairement aujourd'hui des paradis artificiels ou des jouissances pourries. Nous sommes dans un autre monde que Dante, et c'est pourtant le même. La Comédie continue, désormais humaine, trop humaine, puisque nous avons eu la naïveté de croire à la farce de la 'mort de Dieu', puis à celle de la 'mort de l'Homme', c'est-à-dire, en réalité, à la divinisation de la Mort sous toutes ses formes [...] Dante nous raconte bel et bien un miracle, et voici son premier avertissement : vous qui voulez avoir une révélation précise de l'enfer sans l'aide de la poésie, perdez toute espérance. Sans l'intervention de l'amour (Béatrice) et de la poésie (Virgile), pas de salut possible[49]. »

Les arts nous éveillent à nous-mêmes en contribuant de manière indispensable à l'épanouissement de l'affectivité, le beau, ce « génie amical que nous rencontrons partout » (Hegel), ayant aussi, plus que toute chose, le pouvoir de faire aimer, comme nous venons de voir. Il est appel de l'esprit à s'éveiller à l'esprit. L'artiste semble s'abandonner à cet appel qui lui vient d'un point qui se trouve au-delà de lui-même. La culture est éveil au *logos*. « Par l'art seulement, écrivait encore Marcel Proust, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et, autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont il émanait,

49. Philippe Sollers, *La Divine Comédie. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2000, p. 10.

qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient encore leur rayon spécial[50]. »

Dans les *Carnets* des *Démons*, Dostoïevski notait : « La beauté est plus importante, la beauté est plus utile que le pain [...], la beauté seule est le but en vue duquel l'homme vit et la jeune génération périra si elle se trompe ne fût-ce que sur les formes de la beauté[51]. » Voilà qui va dans le même sens que ce que nous venons de constater : se tromper sur les formes de beauté pourrait faire périr la jeune génération. Et pourtant, serait-on tenté de dire, pourquoi la beauté véritable serait-elle si importante et si utile que les jeunes périraient faute de l'avoir connue ? Comment prétendre que le beau soit plus « utile » que le pain, dans un contexte, par exemple, de famine et de pauvreté extrêmes, comme on en trouve de plus en plus dans le monde actuel ? Le pain est nécessaire à la survie du corps et qui meurt de faim n'est guère en mesure d'apprécier la beauté.

Il n'empêche, en revanche, que cette survie ne résistera pas non plus à une absence de sens. Il est difficile de ne pas songer ici, de nouveau, au suicide de nos jeunes, que n'empêche pas le pain, mais qu'empêcherait une première découverte, à tout le moins, d'un sens à la vie grâce à l'expérience du beau. Mais c'est plus qu'une simple survie qu'il faut. C'est un sens à la vie, justement, et le plus élevé possible, le plus apte à rendre heureux, qui doit être recherché par-dessus tout. Sans quoi l'éducation s'avérera toujours, irrémédiablement, un échec, et c'est assez dire, de surcroît, combien serait aberrante une sectorisation des arts et de la philosophie.

50. Hegel, *Esthétique*, tr. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1979, vol. 1, p. 11 et p. 29 sq. ; Héraclite in DK 22 B 1 et 2 ; chez Marcel Conche, Héraclite, *Fragments*, fr. 2 et 7 ; Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, dans *À la recherche du temps perdu*, III, Paris, Robert Laffont, 1987, p. 725.

51. Dostoïevski, *Carnets des Démons*, in *Les Démons*, trad. Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, Pléiade, 1955, p. 974.

Chapitre III

LE POUVOIR DU THÉORIQUE

J'ai déjà touché un mot, au chapitre I, du caractère éminemment pratique de la *theoria*. Une erreur grossière, plus fréquente qu'on ne le pense chez celles et ceux qui se targuent de pragmatisme, consiste à déduire du caractère désintéressé de la philosophie proprement dite, ou de toute recherche authentiquement théorique, qu'elles sont dès lors sans conséquence pratique. Rien n'est plus faux. On ne dira jamais assez le pouvoir des idées, dont témoignait avec à-propos cette conclusion célèbre du grand ouvrage de l'économiste John Maynard Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* : « […] Les idées des économistes et des philosophes politiques, à la fois quand elles sont justes et quand elles sont fausses, sont plus puissantes qu'on ne le comprend communément. À vrai dire, le monde n'est mené par presque rien d'autre. Les hommes pratiques, qui se croient à l'abri de toute influence intellectuelle, sont d'ordinaire les esclaves de quelque économiste défunt. Des fous au pouvoir, qui entendent des voix dans l'air, distillent leur frénésie de quelque écrivailleur académique d'il y a quelques années. [...] Tôt ou tard, ce sont les idées, non les intérêts constitués, qui sont un danger pour le bien comme pour le mal[1]. » Isaiah Berlin aimait

1. « […] The ideas of economists, and political philosophers, both when they are right and when they are wrong, are more powerful than is commonly understood. Indeed the world is ruled by little else. Practical men, who believe themselves to be quite exempt from any

rappeler, pour sa part, qu'« il y a plus de cent ans le poète allemand Heine avertit les Français de ne pas sous-estimer le pouvoir des idées : des concepts philosophiques entretenus dans le calme du cabinet de travail d'un professeur pouvaient détruire une civilisation[2] ».

L'évolution des sociétés est en réalité déterminée par la culture avant tout, bien avant les modes de production ou les régimes politiques ; il suffit pour s'en convaincre de constater à quel point les récents pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie, de la science et de la culture elle-même. Cette priorité de la culture peut avoir des conséquences dramatiques : trop souvent des hommes ou des femmes incultes, soi-disant pratiques, gouvernent en se laissant mener par une forme ou l'autre de « rectitude politique » leur échappant complètement – ils seraient incapables de la moindre critique de l'idéologie du marché, par exemple – et dont ils ignorent dès lors les implications humaines. La corruption du pouvoir stigmatisée par Lord Acton a pour conséquence (et symptôme) une « rancœur méprisante » (Kierkegaard) à l'égard de l'humain qui n'entre pas dans un calcul[3].

intellectual influences, are usually the slaves of some defunct economist. Madmen in authority, who hear voices in the air, are distilling their frenzy from some academic scribbler of a few years back. [...] Soon or late, it is ideas, not vested interests, which are dangerous for good or evil » (*The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, 1936, *in fine* ; trad. légèrement modifiée de Jean de Largentaye, Paris, Payot, 1969, 1988, p. 375-376).

2. Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind, An Anthology of Essays*, Henry Hardy et Roger Hausheer (dir.), New York, Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 192 ; voir aussi Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, Henry Hardy (dir.), New Jersey, Princeton, 1998.

3. Voir John R. Saul, *La civilisation inconsciente*, trad. Sylviane Lemoine, Paris, Payot, 1997. Voir, d'autre part, Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990, p. 76-77 ; 81-82 : Charles Dickens, dans *Hard Times* (où le personnage de Thomas Gradgrind incarne la réduction au calcul), et Henry James, dans *The Sacred Fount*,

C'est à dessein que j'utilise ici le mot « culture » au plein sens que lui donnait Cicéron lorsqu'il déclarait *cultura autem animi philosophia est,* « la culture de l'esprit, c'est la philosophie[4] ». J'entends bien « culture » en son sens le plus large et le plus classique : l'être cultivé se reconnaît par son discernement, son aptitude à bien juger[5]. Comme l'a écrit de nos jours Dominique Lecourt, « prenons acte d'un fait qui apparaît aujourd'hui indéniable : la pensée philosophique se trouve à l'œuvre dans toute pratique humaine, par le sens que nous lui attribuons[6] ».

Quelle peut bien être l'utilité de la philosophie, de « la culture de l'esprit » (*cultura animi*), pour reprendre cette expression de Cicéron ? S'interroger sur cette utilité, c'est comme s'interroger sur l'utilité de la santé, cette dernière étant manifestement désirable pour elle-même. Les bienfaits et les avantages d'une bonne santé sont si grands, si variés, si évidents, que jamais dans la vie concrète nous ne les contesterions sérieusement, même si nous ne saurions, la plupart du temps, lui assigner quelque utilité immédiate ou particulière. Il en va de même de la culture de l'esprit : on la désire pour elle-même d'abord. Ainsi la culture ne

ont superbement illustré comment le concret – personnes, choses et événements – échappe complètement à un « intellect » faisant fi de l'imagination et de l'émotion.

4. Cicéron, *Tusculanes*, II, 4, 13.
5. Pour plus de précisions, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 2000 ; 2e édition, 2001.
6. Cicéron, *Tusculanes*, II, 4, 13, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960. *Animus* désigne plus strictement l'esprit et s'applique au « cœur », en tant que siège du courage, des passions, du désir, ajoutant la dimension affective et morale à la dimension intellectuelle. Pour la philosophie, voir Pseudo-Plutarque, *De liberis educandis* : « l'on doit révérer (*presbeuein*) la philosophie » (7 c :), qui est « le couronnement de l'ensemble de l'éducation » (7 d) (trad. Jean Sirinelli). Dominique Lecourt, *Déclarer la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 6 ; voir, sur « les motifs d'un renouveau de la pensée philosophique », les excellents développements des p. 3 sq.

trouve-t-elle guère sa première raison d'être de ce qu'elle rendrait possibles telle fonction, telle profession, telle tâche, si prestigieuses soient-elles, pas plus que ce ne serait en délimitant tel travail du corps, telle tâche manuelle, qu'on définirait ce qui est bon pour le corps humain.

L'intellect humain peut évidemment se spécialiser, s'orienter dans une direction plus étroite, de même que le corps peut s'asservir à des corvées particulières. Mais exercer d'abord son intelligence pour qu'elle puisse atteindre son plein épanouissement est comparable à donner à son corps le soin et l'exercice dont il a besoin pour jouir tout simplement d'une bonne santé. Plus nous sommes en forme physiquement, plus les tâches physiques les plus diverses nous sont facilitées et nous sommes en mesure de les accomplir de manière beaucoup plus satisfaisante. De même, une véritable culture permet à chacun de s'acquitter bien mieux et plus aisément de toute tâche, quel que soit le domaine – sciences, arts, métiers, professions. Qui a appris à penser, raisonner avec justesse, bien discerner, qui a développé son imagination, sa sensibilité esthétique et éthique, l'esprit de finesse comme l'esprit de géométrie, assume forcément, avec d'autant plus de bonheur et de succès, la conduite générale de sa vie, mais aussi, moyennant l'entraînement particulier nécessaire, toute tâche particulière qui lui sera dévolue.

Quelle est d'ailleurs la solution de rechange ? Supposons qu'au contraire nous nous limitions très vite à un domaine précis d'expertise. Dans la meilleure hypothèse, plus nous y concentrerons nos aptitudes, plus nous y deviendrons habiles. À mesure que le champ se réduira, nous serons davantage aptes à le remplir, voire à l'épuiser, en apparence à tout le moins. Mais il en ira forcément de même de nos aptitudes et de nos habitudes mentales : à mesure que leur champ d'exercice aura été réduit, elles iront se rétrécissant et s'amenuisant, faute d'application à autre chose, de manière proportionnelle. L'expertise ira progressant, et, partant, le domaine concerné (toujours dans la meilleure

des hypothèses), mais il est évident que l'expert, lui, en tant qu'individu humain, marquera une nette régression, de plus en plus grande, à mesure qu'iront s'atrophiant, faute d'exercice, ses autres facultés, ses autres talents, et tout ce qui, chez lui, aura été laissé pour compte. Seule la culture, pourvu qu'il en ait et qu'il l'entretienne, pourrait à vrai dire sauver l'expert de son expertise.

Qu'on me comprenne bien. Il ne s'agit pas de faire l'apologie du « généraliste » sans plus. Rien de plus déficient, à vrai dire, qu'un esprit « généraliste » qui serait dépourvu de l'expérience humaine véritable qu'un métier peut procurer. Seul qui possède un métier sait en réalité quelque chose, et donc peut savoir ce que c'est que savoir, grâce à l'expérience des difficultés réelles, de la rigueur des démarches, bref du travail authentique. Dans les excellents termes de Whitehead, il faut des êtres « possédant à la fois de la culture et une connaissance experte en quelque direction spéciale ». L'ennemi par excellence, ce sont les idées « inertes », c'est-à-dire simplement reçues par l'esprit sans être utilisées, mises à l'épreuve, jointes à d'autres en des synthèses ou des agencements nouveaux. Comme l'explique fort bien ce philosophe, c'est parce que la pensée est utile que l'éducation intellectuelle est utile. Il importe au plus haut degré d'être soi-même constamment conscient de cette utilité si on veut pouvoir la faire pressentir aux autres, en particulier aux jeunes[7].

En d'autres termes, s'agissant par exemple de la formation pratique, il est clair que c'est au contact des questions concrètes et des problèmes que se forme l'intelligence, pas en apprenant les solutions. Le choc de la réalité est un levier essentiel, comme le rappelle très à propos Michel Crozier, dans son remarquable ouvrage *La crise de l'intelligence*. L'apprentissage quantitatif des connaissances qui méconnaît l'intelligence créative est mal adapté

7. A.N. Whitehead, *The Aims of Education,* New York, Macmillan, 1929 ; Mentor Books, p. 13 sq.

à un monde de la responsabilité ayant à faire face à des situations de plus en plus inédites. Cela a toujours été vrai, mais jamais autant que maintenant, où les défis sont ceux d'une plus grande complexité et d'une plus grande liberté. De plus, « le monde change de telle sorte que la part de l'exploration, du diagnostic et du choix de problème devient beaucoup plus importante que celle de leur solution[8] ».

Les impératifs pratiques, pourvu qu'on accepte d'y faire face, rappellent en somme la nécessité de la vraie culture. Hegel est à ce sujet spécialement éclairant. Aux § 41 et 42 de la première partie de sa *Propédeutique philosophique,* il marque lui aussi le fait que l'être humain n'est pas d'emblée, « de nature », ce qu'il doit être. La culture l'élève à l'universel, ce qui lui permet alors de voir véritablement les choses : « L'homme sans formation reste au niveau de l'intuition immédiate. Il n'a pas l'œil ouvert et ne voit pas ce qui est à ses pieds. Sa vision et sa saisie demeurent subjectives. Il ne voit pas la chose. » Un jugement précipité, qui se fonde sur un point de vue unilatéral, « laisse échapper, de la sorte, le vrai concept de la chose, les autres points de vue ». La marque d'un homme cultivé est qu'il sera conscient des « *limites de son aptitude à juger* ». Outre l'universel, c'est le regard sur le réel, « *la chose même* dans sa vérité, hors de tout intérêt égoïste » qui définit la culture authentique[9].

La première condition qui s'impose pour connaître les autres points de vue, pour éviter le jugement précipité et le point de vue unilatéral – en un mot l'abstrait au sens péjoratif – est celle de l'écoute. Plutarque faisait déjà observer qu'une majorité de gens croient qu'il importe d'abord d'apprendre à parler alors qu'on doit apprendre à écouter pour commencer, et à écouter de

8. C. Michel Crozier, *La crise de l'intelligence. Essai sur l'impuissance des élites à se réformer,* Paris, InterÉditions, 1995, respectivement p. 158, 38, 100.
9. Voir G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique,* trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, p. 67-70.

manière attentive, active. Aussi la participation de l'élève à l'enseignement est-elle importante ; savoir bien interroger, après avoir écouté, est un art essentiel qu'il faut apprendre également. L'esprit humain n'est pas comparable à un vase qu'on remplit, mais bien plutôt à une matière combustible qu'une étincelle peut enflammer.

L'immense portée des idées philosophiques se vérifie dans les crises que nous traversons. Dans la mesure où les réalités d'ordre éthique, écologique, économique, politique dont nous sommes responsables dépendent de nos connaissances ou de leurs contraires (ignorances, erreurs), il y a forcément une relation de causalité directe entre la crise contemporaine de la connaissance et les diverses autres crises – éthique, économique, politique, écologique – qui secouent notre monde. Le fait qu'il y ait aussi d'autres causes n'enlève pas la part de responsabilité du connaître humain.

C'est ainsi que, comme je l'ai indiqué à diverses reprises ailleurs[10], l'écart grandit entre le discours strictement scientifique des savants et la pensée ordinaire, laquelle est pourtant aussi le fait de chaque savant dès qu'il sort de sa spécialité, ou même lorsqu'il tente d'expliquer à d'autres son savoir professionnel, voire de situer à ses propres yeux ce savoir au regard du reste de son expérience. C'est le passage au langage ordinaire qui est révélateur. Il ne peut pourtant être évité, car il n'existe pas de langue interdisciplinaire autre que lui, et l'idiome de chaque discipline demeure impénétrable aux autres, comme en la tour de Babel. En outre, il faut bien divulguer, un jour, au moins les résultats de ce savoir et leur signification à d'autres que des scientifiques. C'est là que le phénomène de la *popular science* prend

10. Pour de plus amples développements touchant la crise de la connaissance, dont je reprends ici quelques éléments, voir mes livres *De la dignité humaine* (Paris, PUF, 1995 et 2002), et *La nouvelle ignorance et le problème de la culture* (Paris PUF, 2000 et 2001).

son essor – d'une vulgarisation qui est rarement à la hauteur de la science elle-même, tout en demeurant pourtant investie de toute son autorité ; elle semble faire de fréquentes victimes chez les spécialistes eux-mêmes.

On dénonce entre autres la dissolution de l'idée de vie même chez certains de ceux dont la profession est définie par cette dernière, à savoir des biologistes ; l'élimination graduelle de l'homme en des sciences soi-disant « humaines » ; l'abandon par la culture humaniste elle-même de questions fondamentales auxquelles elle doit pourtant sa première raison d'être et qui concernent tout un chacun : le sens de la vie, le bien et le mal, la dignité humaine, la société, Dieu. C'est la rupture entre nos connaissances et nos existences, entre la réflexion et la vie, qui est alors, à juste titre, incriminée. « L'intellectuel affronte de moins en moins la résistance du réel. L'essayisme risque de plus en plus l'arbitraire, l'extravagance, l'aveuglement » (Edgar Morin). Il est trop facile de s'en tirer en récusant les idées générales, puisque cette récusation est elle-même « la plus creuse des idées générales. Et, du reste, nul spécialiste n'échappe aux idées générales : nul ne peut se passer d'idées sur l'univers, la vie, la politique, l'amour. Finalement, loin de réduire les idées générales creuses, le règne des spécialistes les accroît[11] ». Edgar Morin décèle en outre un obscurantisme favorisé par la mutilation du savoir : « nos gains inouïs de connaissance se paient en gains inouïs d'ignorance ». La connaissance scientifique nous révèle chaque jour de nouvelles merveilles sur le cosmos, sur la matière, sur la vie, sur le cerveau humain, et pourtant ce formidable enrichissement « apporte avec lui une formidable paupérisation de la connaissance », qui plus est « une nouvelle et redoutable ignorance ». Si ces maux spécifiquement modernes que sont la pollution, la

11. Voir Edgar Morin, *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986, p. 13 sq. ; *La Méthode 4. Les Idées*, Paris, Seuil, 1991, p. 65-72.

dégradation écologique, la croissance des inégalités dans le monde, la menace thermonucléaire, apparaissent inséparables des progrès de la connaissance scientifique, si les pouvoirs asservisseurs ou destructeurs issus du savoir scientifique échappent au contrôle, c'est que chacun « devient de plus en plus ignorant du savoir existant », de « ce qu'est et fait la science dans la société ». Avec humour et brio, Milan Kundera a considéré comme la plus importante de son siècle la découverte que fit Flaubert de la stupidité, plus significative même, assure-t-il, que les idées les plus étonnantes de Marx ou de Freud : loin de céder à la science, à la technologie, à la modernité, au progrès, cette stupidité progresse au contraire avec le progrès. Elle consiste en un moderne *Dictionnaire des idées reçues*, dont le flot est programmé sur ordinateur, propagé par les médias de masse[12].

Les fameuses prédictions d'Ortega quant à la « barbarie du spécialisme », qui permet à des « savants-ignorants » de profiter (à leur insu souvent, peut-être) de la crédulité des masses, seraient-elles inéluctables ? Il faut donner raison au physicien David Bohm : « Ce dont on a d'abord besoin, c'est la réalisation croissante du danger extrêmement grand de continuer avec un processus fragmentaire de pensée ». Interrogé par *Le Monde*, Gadamer déclarait que « le rôle du philosophe dans la cité d'aujourd'hui doit d'abord être de remettre en cause l'importance grandissante de l'expert, qui, pourtant, commet toutes sortes d'erreurs, parce qu'il ne veut pas avoir conscience des points de vue normatifs qui le guident » ; la question la plus pressante, c'est : « comment peut-on préserver – non pas seulement en théorie ou sur le principe, mais concrètement, dans les faits – le courage de chacun à former et défendre un jugement personnel, malgré

12. Voir Edgar Morin, *La Connaissance de la Connaissance…, loc. cit.* ; Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, *in fine*.

l'influence des experts et des manipulateurs d'opinion publique[13] ».

Un bon exemple est fourni par ce qu'on appelle improprement la « science économique ». Si on y avait fait des progrès analogues à ceux de la physique ou de la chimie, on ne lui reprocherait pas plus son inaccessibilité qu'on ne le fait à la théorie de la relativité d'Einstein, par exemple, car dans ce dernier cas les vérifications et les retombées empiriques n'ont pas manqué de corroborer la théorie. Mais ce qui marche en économie est toujours relativement simple et connu depuis longtemps, cependant que l'inaccessibilité de la « science économique » du jour s'avère à l'origine des désastres économiques et humains qu'on sait. De l'aveu d'économistes américains, des phénomènes comme le ralentissement de la productivité et l'augmentation des inégalités salariales demeurent inexpliqués par leur science même maintenant. Le malheur est que leur réputation imméritée d'experts étend d'autant plus leur influence. Comme l'a relevé Jacques Testart, l'expert rassure et les citoyens hésitent à affirmer l'absurdité ou le cynisme d'une décision politique ayant reçu l'aval des « experts les plus qualifiés ». L'hostilité de ces « idiots savants » et de ceux qui les écoutent à l'égard de la culture et de la pensée n'a rien d'étonnant. « Car rien n'est plus mobilisateur que la pensée », écrivait excellemment Viviane Forrester dans un livre polémique qui n'a rien perdu de sa pertinence. Elle ajoutait à juste titre : « Il n'est d'activité plus subversive qu'elle. Plus redoutée. Plus diffamée aussi [...]. Le seul fait de penser est politique. D'où la lutte insidieuse, d'autant plus efficace,

13. Voir Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930, c. XII : « La barbarie del especialísmo » (voir, sur ces propos d'Ortega, Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, collection « Points » 1992, p. 26 sq.) ; David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Ark Paperbacks, 1990, p. 19 ; Hans Georg Gadamer, dans « Entretiens avec *Le Monde* », 1. Philosophies, Paris, Éditions La Découverte et Journal *Le Monde*, 1984, p. 233 et 239-240.

menée de nos jours, comme jamais, contre la pensée. Contre la *capacité de penser*, laquelle, pourtant, représente et représentera de plus en plus notre seul recours. C'est du reste ce que semblent avoir parfaitement compris depuis lors Thomas Piketty et Anthony B. Atkinson, dont les travaux remarquablement fouillés démontrent, comme de juste, que l'économique est bel et bien avant tout une science morale et sociale, où le problème de l'inégalité doit être reconnu comme central[14].

Faut-il accuser la science, comme certains propos, déjà cités plus haut, de Husserl sembleraient le faire, selon lesquels les questions que la science exclut par principe sont précisément les questions « les plus brûlantes », celles qui portent sur « le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine[15] ? »

La science n'en est en réalité nullement responsable. Husserl ne le prétend du reste pas. Il faut accuser bien plutôt le manque de culture philosophique, qui se traduit toujours par un manque de jugement. La science n'a pas à répondre à ces questions « ultimes et les plus hautes », qui relèvent justement de la philosophie. Car « ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extrahumain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes

14. Jacques Testart (avec Jean Reich), *Pour une éthique planétaire*, Paris, Mille et une nuits, 1997, p. 45 ; Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1996, p. 96 ; sur la confiscation des valeurs culturelles, « celles de l'intelligence », voir p. 88, 114 et *passim*. Voir en revanche Thomas Piketty, *Le capital au XXe siècle*, Paris, Seuil, 2013, et Anthony B. Atkinson, *Inequality : What Can Be Done ?* Harvard University Press, 2015 » ; sur l'égalité et la justice, Michael J. Sandel, *Justice*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2009.

15. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire ? La simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif ».

Il faut accuser plutôt, en un mot, la faille centrale de la culture moderne : l'erreur de prendre l'abstrait pour le concret, que Whitehead appelait à juste titre, nous l'avons vu, le « sophisme du concret mal placé » (*the fallacy of misplaced concreteness*, autrement traduit par « localisation fallacieuse du concret »). Il va de soi que les sciences particulières ont affaire, à des degrés divers, à des abstractions, puisque telle est la condition même de notre savoir. Il avance à coup d'abstractions, grâce à cette faculté prodigieuse dont nous bénéficions, non seulement de pouvoir considérer une partie ou un aspect d'une chose en les séparant des autres, mais même de fonder là-dessus toute une science : ainsi, l'univers immense et merveilleux des mathématiques, où cependant on ne sait pas de quoi on parle, selon le mot à la fois facétieux et profond de Bertrand Russell : « Ainsi les mathématiques peuvent-elles être définies comme le sujet où l'on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni non plus si ce qu'on dit est vrai. » Il est en fait plus exact d'avancer bien plutôt, avec Michael Dummett, que « c'est aux philosophes de dire non seulement, de manière générale, sur quoi porte la philosophie, mais aussi sur quoi, de manière générale, portent les mathématiques[16] ». L'erreur commence dès qu'on oublie l'abstraction fondatrice. Une « rationalité unilatérale » (*einseitige Rationalität*) devient un mal : « On

16. « Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true » (Bertrand Russell, *Mathematics and the Metaphysicians*, <http://www.readbookonline.net/readOnLine/22895/>) ; « […] It is for philosophers to say not only what, in general, philosophy is about, but also what, in general, mathematics is about » (Michael Dummett, *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 5).

n'a pas le droit de porter à l'absolu et d'isoler aucune connaissance partielle, aucune vérité séparée (Husserl)[17]. »

Pour Whitehead, le *Scholium* de Newton « trahit son abstraction en ce qu'il ne suggère nullement l'aspect d'autoproduction, de génération, de *phusis* ou de *natura naturans* si évidente dans la nature. Pour le *Scholium*, la nature est simplement et totalement *là*, conçue dans la pure extériorité et docile. L'ampleur de la théorie moderne de l'évolution rendrait confus le Newton du *Scholium*, mais éclairerait le Platon du *Timée* ». De même, « Newton eût été surpris par la théorie moderne des quanta et par la dissociation des quanta en vibrations, tandis que Platon s'y serait attendu ». Le *Scholium* est, en d'autres termes, « bâti sur une localisation fallacieuse du concret[18] ». Il en va de même de tout schème scientifique qu'on substitue au concret.

« Dans la *mathématisation galiléenne de la nature*, observait semblablement Husserl, désormais c'est la nature *même* qui, sous la direction de la nouvelle mathématique, se trouve idéalisée : elle devient elle-même, pour employer une expression moderne, une multiplicité mathématique. » Il n'empêche que « toute cette mathématique *pure* n'a affaire aux corps et au monde corporel que dans une simple abstraction, c'est-à-dire qu'elle n'a affaire qu'aux *formes abstraites* de la spatio-temporalité, et, de plus, à celles-ci seulement en tant que formes-limites "idéales"[19] ».

17. Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, édition bilingue, trad. Paul Ricœur, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 70-71 ; voir A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), New York, The Free Press, 1967, p. 51 ; 54-55 ; 58-59 ; *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), Corrected Edition, New York, Macmillan, The Free Press, 1978, p. 18, 93, 94, et *passim*.
18. A.N. Whitehead, *Procès et réalité*, traduit de l'anglais par Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 174-176 (p. 93-94 dans l'édition anglaise, *Process and Reality*, New York, The Free Press, Macmillan, 1978).
19. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 27 ; 34-35.

Faire le tour d'une université en s'arrêtant à chaque discipline particulière permettrait d'additionner bout à bout les points de vue et donc les abstractions ou réductions possibles – ce ne serait à vrai dire que le début d'une série infinie – auxquelles on pourrait soumettre le même être concret, et pourquoi pas tout de suite le plus concret et le plus complexe d'entre eux, l'être humain ? Physique, biologie, chimie, mathématiques, anthropologie, psychologie, sociologie, économie, sciences politiques, sciences religieuses, littérature, beaux-arts, linguistique, histoire, géographie, etc., toutes ont quelque aspect indispensable de l'être humain à révéler, mais chacune n'en offre qu'une part infime. Croirait-on néanmoins, en additionnant tous ces aspects, toutes ces parts, obtenir un tout qui soit enfin l'être humain lui-même ? Ce serait n'avoir rien compris.

Le problème, en un mot, c'est la fragmentation. Elle gagne le monde que nous habitons, imprègne les vies d'une quantité croissante d'humains. Les meilleurs artistes ne laissent pas, depuis longtemps déjà, de nous mettre sous les yeux ou de suggérer à nos oreilles cette abstraction envers nous-mêmes, qui nous fait adhérer à une surabondance de faits épars, externes, plutôt qu'à la vie en nous. Il suffit de songer à Picasso, au retour du corps à la terre chez Henry Moore, aux figures solitaires, distantes, sur le point de s'éclipser, de Giacometti ; à la musique atonale ; à la littérature où le temps est soit fragmenté, soit disparaît tout simplement comme chez Kafka ; où le personnage se dissout en mille perspectives au point d'être absent de sa propre vie, chez Beckett. « Tout cela se passe réellement sans personne » (Dürrenmatt). Le philosophe américain William Barrett et le critique allemand Erich Heller ont montré avec quel génie, comme un miroir délibérément déformant, renvoyant avec une scrupuleuse minutie une infinité de détails dont la signification échappe, l'art de notre temps sait poser la question du sens, ou du nihilisme qui en est l'envers. Au journalisme l'insolite et l'extraordinaire ; la littérature s'occupe de l'ordinaire, disait

admirablement James Joyce. Mais justement, « c'est le quotidien qui est abyssal [...]. C'est le mystère qui est si terriblement concret[20] » (George Steiner).

20. Voir Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 340-341 ; F. Durrenmatt, *Theaterprobleme*, Zürich, 1955, p. 47 ; William Barrett, *Time of Need*, New York, Wesleyan University Press, 1984 ; Erich Heller, *The Disinherited Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1975 ; *The Artist's Journey into the Interior*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1976 ; George Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1991, p. 15.

Chapitre IV

LE PROBLÈME DE LA CROISSANCE EXPONENTIELLE DES SCIENCES

C'est ici qu'on peut faire intervenir l'esprit philosophique soucieux du tout dont il a été question plus haut, et trouver réponse à la difficulté, alors soulevée, de l'impossibilité d'effectuer une synthèse adéquate du savoir en croissance exponentielle de notre temps, spécialement du côté de sciences telles que la physique et la biologie, pour ne nommer que les plus évidentes.

Dans une lettre datée du 22 février 1882 adressée à W. Ogle pour le remercier de sa traduction du traité d'Aristote sur *Les parties des animaux,* Darwin écrivait : « Par des citations que j'avais vues, j'avais une haute idée des mérites d'Aristote, mais je n'avais pas la moindre idée de quel homme merveilleux il était. Linné et Cuvier ont été mes deux dieux, encore que de manières fort différentes, mais c'étaient de simples enfants d'école à côté du vieil Aristote. » Après avoir mentionné quelques lacunes et erreurs, il ajoutait : « Je n'avais jamais réalisé, avant d'avoir lu votre livre, à quelle énorme somme de travail nous devons même notre connaissance la plus commune », faisant manifestement référence en outre aux plus de deux millénaires de travaux les séparant tous deux d'Aristote[1].

1. Voir *The Life and Letters of Charles Darwin*, Francis Darwin (dir.), New York, Basic Books, 1959, vol. II, p. 427. Aujourd'hui, voir surtout Armand Marie Leroi, *The Lagoon : How Aristotle Invented Science*, New York, Viking, 2014.

C'est ainsi que les sciences ont débuté : comme des parties, en quelque sorte, de la philosophie. Ce n'est plus possible depuis longtemps déjà, venons-nous de rappeler, mais ce n'est pas une raison pour les opposer à la philosophie, bien au contraire, puisqu'elles poursuivent un but commun évident, une connaissance toujours plus précise du monde physique, biologique, etc. (l'énumération est longue). Déjà, en effet, la recherche scientifique authentique, en son déploiement effectif, corrige la prétention des représentations sommaires et des réductionnismes. Chaque semaine, certes, un périodique scientifique peut bouleverser des idées jusqu'alors apparemment inébranlables et installer de nouveaux dogmes ; en physique, en chimie, en neurobiologie, en génétique, et le reste. Au lieu, d'ailleurs, de paralyser les jeunes esprits sous un amas d'informations bientôt périmées, il faudrait au contraire les initier tout de suite aux arguments en présence dans les grandes querelles scientifiques de l'heure, autour de la théorie de l'évolution des espèces, par exemple, de la biodiversité, de l'origine du cosmos ; les introduire d'emblée à l'aventure exaltante de la science, en leur montrant que les problèmes à résoudre dépassent infiniment, en nombre et en portée, les quelques solutions, la plupart provisoires, dont on dispose pour le moment.

C'est le biologiste-médecin Lewis Thomas qui exprime encore le mieux tout cela : il faut, écrit-il, concentrer l'attention « sur les choses qui ne sont *pas* connues » ; montrer, par exemple, l'étrangeté du monde ouvert par la théorie des quanta en physique, les mystères et les paradoxes profonds qu'elle suggère ; ou les énigmes encore impondérables de la cosmologie. Il convient de « célébrer notre ignorance. Au lieu de présenter le corps de la connaissance humaine comme une structure montagneuse cohérente d'informations aptes à expliquer tout sur tout si seulement nous pouvions maîtriser tous les détails, nous devrions reconnaître qu'il s'agit, dans la vie réelle, d'un monticule

encore très modeste de perplexités ne cadrant pas du tout ensemble[2] ».

Il existe en vérité au moins un pont évident entre les prétendues « deux cultures », la littéraire et la scientifique ; Lewis Thomas le dénomme excellemment *bewilderment*. Il s'agit d'une forme de perplexité constituée d'émerveillement devant ce qu'on sait déjà, sans doute, mais surtout devant l'immensité et la profondeur de ce qu'il reste à découvrir, à chercher, même parmi les réalités les plus familières, supposées connues, telles la vie biologique elle-même, la conscience, voire la musique. Contrairement aux idées reçues, la science du XXe siècle nous a fait prendre conscience du degré insoupçonné d'ignorance où nous sommes ; afin de progresser dans les siècles à venir, de comprendre quelque chose là où c'est possible, nous aurons besoin du travail « de toutes sortes de cerveaux hors des champs de la science, surtout les cerveaux de poètes, à coup sûr, mais aussi ceux d'artistes, de musiciens, de philosophes, d'historiens, d'écrivains en général[3] ».

Il s'agit en fait de défendre la science, mais aussi toute la culture, contre les fausses représentations qu'on en fait – contre, en fait, le plus grand des maux humains, l'*apaideusia* : en traduction polie, l'inculture ; c'est cette dernière, on s'en souviendra, qui, dans la célèbre allégorie platonicienne, au livre VII de la *République*, enchaîne pour la vie au fond d'une caverne ; ses prisonniers deviennent des experts statisticiens quant aux ombres susceptibles de passer devant eux, seules vraies à leurs yeux ; si grande est leur conviction à cet égard – et vital le sentiment de sécurité que leur assure ce monde indiciblement pauvre – qu'ils n'hésiteront pas à tuer qui tentera de les délivrer.

2. Voir Loren Eiseley, *The Star Thrower*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978, p. 191 et p. 272 sq. ; Lewis Thomas, *Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony*, New York, The Viking Press, 1984, p. 151 et p. 163.
3. Voir Lewis Thomas, *loc. cit.*, p. 157-164.

Le danger réel, a écrit avec raison Dominique Janicaud, est un poison « lent et subtil dont il ne faut pas sous-estimer les effets éthiques et politiques : l'abandon de l'immense majorité de la population à la misère culturelle du *n'importe quoi* médiatico-technico-publicitaire, dès l'école, transformée en garderie ou – au mieux – en lieu d'animation-communication [...] Pour le peuple tout entier, la culture des lettres et la défense de la liberté doivent être indissociables[4] ». La culture dans son ensemble, croyons-nous en fait, la *cultura animi* qu'est la philosophie, comme je viens de le rappeler, en raison des questions suprêmement importantes qui l'animent, de la beauté de son entreprise, de la créativité mise en œuvre pour connaître. Nous associons spontanément à la culture authentique, science incluse, plusieurs des traits qu'il nous arrive d'apprécier le plus en nous-mêmes : passion de savoir, intelligence, liberté, exigence de vérité, imagination, sens esthétique, et ainsi de suite. Au savant, nous confions naïvement la responsabilité de nous dire ce qu'il en est de ce monde où nous nous découvrons, voire de nous-mêmes qui avons si peu le temps ou la capacité de nous étudier à fond. Or le véritable esprit de la science ne trahit pas ces hautes aspirations, car il est à l'opposé de l'*hubris* décrite plus haut.

Nous interrogeant sur l'être matériel de cette table, de cet arbre ou de cet éléphant, nous faisons face à un être « objectif », là devant nous, que nous pouvons mesurer, jauger, analyser jusqu'en ses éléments (le cas de l'éléphant est déjà plus complexe, mais laissons). S'agisse-t-il même du corps humain, nous pouvons aussi le palper et l'ausculter, le scruter sur le mode expérimental de la médecine hippocratique depuis deux millénaires et demi,

4. Dominique Janicaud, « La double méprise. Les lettres dans la civilisation scientifico-technique », dans *Esprit*, octobre 1992, p. 79. Sur le phénomène « anti-science », voir Gerald Holton, *Science and Anti-Science*, Harvard University Press, 1993, p. 145-189. Voir aussi Lewis Wolpert, *The Unnatural Nature of Science*, London, Faber & Faber, 1993.

ou sur celui, plus récent, de la biologie moléculaire, de la génétique et de la neurophysiologie, abstraction faite cependant du corps vécu, de l'expérience de son propre corps, qu'a tout un chacun. L'essor des sciences dites cognitives, et la fascination exercée sur certains, depuis plusieurs décennies, par l'« intelligence artificielle », n'ont rien d'étonnant. Nous assistons même ces derniers temps à un effort massif pour résoudre enfin l'énigme de la conscience, *consciousness*, avec le concours des neurosciences. Le rêve est compréhensible : si seulement on pouvait réduire enfin l'imagination, la mémoire, l'intelligence, aux processus neuronaux, mieux encore, à quelque modèle de notre fabrication, si l'amour lui-même pouvait être capté comme une chose, l'insaisissable par excellence ne serait-il pas enfin maîtrisé ? Pour peu qu'on sache en outre mettre à contribution la psychologie expérimentale, la linguistique, l'ethnologie, la sociologie, que sais-je encore, et joindre les points de vue exclusifs de chacune de ces approches légitimes de phénomènes subtils certes, mais observables, « empiriques », l'espoir de maîtriser enfin un jour l'énigme du sujet humain ne semblerait-il pas plausible ? L'« homme », devrait-on dire, est si peu « mort » que jamais on ne s'en est de fait préoccupé à autant de points de vue et avec autant de chances de succès.

Le trouble-fête, ici encore, c'est le concret. La définition de la couleur en optique newtonienne peut être parfaitement comprise par un aveugle de naissance, qui ne connaît pas pour autant, hélas, ni le rouge ni le vert, ni aucune couleur. La physique et la neurophysiologie peuvent nous expliquer avec force détails ce qui se passe lorsque nous voyons une pomme ; « et voici que de ma bouche sortent les mots : "la pomme est rouge". Nulle part en cette description du processus, si complète soit-elle, a-t-on fait la moindre mention du fait que j'ai la perception de la couleur "rouge". De la perception sensible, rien n'a été dit[5] ». Il n'est pas

5. C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, The University of Chicago Press, 1962, p. 142.

besoin d'une définition de marcher pour avoir conscience de marcher, ou du son pour avoir conscience d'entendre. Ce n'est pas à partir d'une définition de voir ou de penser que je sais ce que ces activités signifient, mais à partir de l'expérience que j'en ai. Nous avons l'expérience de percevoir, penser, aimer, choisir, admirer et le reste, avec une certitude – et non une clarté, ce qui est tout autre chose ; qu'on songe au toucher, le plus certain de nos sens, mais le moins clair – ne le cédant à aucune, on vient de le rappeler. Étant conscients de telles expériences, « nous sommes, *ipso facto*, conscients du soi ou de la personne – du soi ou de la personne comme étant affectés d'une certaine façon[6] ».

Si même nous osons interroger l'être de la pensée, il est clair que rien n'est plus insaisissable. La question visant la nature de la pensée n'aurait pas de sens si nous ne pensions pas, et n'a de sens pour chacun qu'autant qu'il pense. Jamais nous ne voyons la pensée à l'extérieur ; elle ne se vérifie qu'en nous. Certes il y a les artefacts et les mots qui sont là comme autant d'effets sensibles et de signes de sa présence ; il y a le fait essentiel de la communication par la parole humaine. Mais la pensée demeure en retrait, toujours déjà là, semblant se prévenir elle-même, précéder l'acte même par lequel elle tente de se saisir, au point de paraître devoir nous entraîner dans une impossible récession à l'infini. L'intimité du vouloir, celle de l'amour, ne sont pas moins étonnantes : nul ne peut vouloir à ma place, nul ne peut m'obliger à aimer – ou détester – qui que ce soit en mon for intérieur. On ne prescrit pas à l'âme de se connaître, remarquait saint Augustin, « comme on lui dirait "Connais la volonté de cet homme" : car cette volonté ne nous est pas présente, nous n'en avons ni l'intuition, ni l'intelligence, sinon grâce à la manifestation de signes extérieurs ; encore, ces signes, y croyons-nous plus que nous ne

6. Roderick M. Chisholm, « On the observability of the self », dans *Self-Knowledge*, Quassim Cassam (dir.), Oxford University Press, 1994, p. 105.

les comprenons ! On ne lui dit pas non plus ces paroles comme on dirait à quelqu'un "Regarde ton visage", ce qui ne peut se faire que dans un miroir ? Car notre visage lui aussi échappe à notre vue : il ne se trouve pas là où peut se diriger notre regard. Mais lorsqu'on dit à l'âme "Connais-toi toi-même", dès l'instant qu'elle comprend ces paroles "toi-même", elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même ». Sidney Shoemaker tient aujourd'hui des propos presque identiques à ceux-là, insistant sur le fait que « la raison pour laquelle on n'est pas présent à soi-même "en tant qu'objet" dans la conscience de soi est que la conscience de soi n'est pas une conscience sensible [...] ». Manfred Frank fait remarquer de même qu'on ne peut décrire la conscience comme étant accessible à un regard interne ou par introspection, « car tout regard, en présupposant un regardé, introduit une relation dans la simplicité de la conscience ». Pour les mêmes raisons, elle ne peut non plus être considérée comme objet d'un savoir, car « le soi se connaît *immédiatement*[7] ».

Il va de soi que notre cerveau est étroitement associé à notre activité de penser. La sorte de résistance que nos efforts de réflexion éprouvent sous l'emprise de la fatigue ou d'une médication trop forte, est depuis toujours un indice pour tout le monde de ce lien au corps. Aujourd'hui, en outre, les progrès passionnants des neurosciences permettent d'espérer des lumières nouvelles touchant le lien esprit-cerveau, que William James appelait *the ultimate of ultimate problems*, et qui constitue un des domaines où le dialogue entre savants et philosophes s'impose le plus manifestement[8]. Notre système nerveux, éprouvé de

7. Respectivement, saint Augustin, *De Trinitate*, X, ix, 12, trad. P. Agaësse (in Bibliothèque augustinienne, vol. 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 145) ; Sidney Shoemaker et Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, 1984, p. 104-105 ; Manfred Frank, *L'ultime raison du sujet*, trad. Véronique Zanetti, Paris, Actes Sud, 1988, p. 63.
8. Voir Wilder Penfield, *The Mystery of Mind. A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*, Princeton University Press, 1975, p. xxviii.

l'intérieur jusqu'à un certain point, n'en est pas moins une portion du monde physique observable et analysable ; la neurophysiologie révèle un objet physique éminemment complexe : cent milliards de neurones, chacun d'entre eux à son tour une structure complexe ayant jusqu'à soixante dix mille connexions avec d'autres. Nous sommes de mieux en mieux renseignés eu égard aux frontières externes du système nerveux – stimuli sensoriels, contractions musculaires – cependant que les processus centraux demeurent obscurs. Nous en savons de plus en plus sur les neurones, leur interaction, la propagation des impulsions électriques nerveuses. L'observation de cas pathologiques a permis un commencement de géographie du cerveau : des lésions d'une aire (Broca) de l'hémisphère gauche entraînent des troubles de langage (aphasie motrice), celles d'une autre aire (Wernicke) du même hémisphère cérébral affectent la compréhension du langage (aphasie sensorielle) ; la perte de l'hippocampe empêche la constitution de nouveaux souvenirs ; et ainsi de suite. Mais relativement à la compréhension du langage, de la mémoire, il est évident qu'il reste énormément à découvrir. Quant à la pensée comme telle, on n'en est qu'aux premiers balbutiements. De fait, le mystère croît plutôt : « plus nous en apprenons sur le cerveau, plus il est clair combien peu nous comprenons son incarnation de l'esprit » ; tenter de tracer une géographie du cerveau, « c'est comme essayer de comprendre comment fonctionne le système politique des États-Unis en repérant les édifices publics sur un plan de Washington DC[9] » (Thomas Nagel).

L'ouvrage conjoint de Karl R. Popper et John C. Eccles, *The Self and its Brain*, Berlin, Heidelberg, Londres, New York, Springer International, 1977, offre un bel exemple d'un tel dialogue, ainsi que celui de Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, 2000.

9. *Is that you, James ?*, dans *The London Review of Books*, vol. 9, no. 17, 1 October 1987, p. 3.

Le problème fondamental demeure ainsi celui de la relation entre l'expérience purement « externe » et cette expérience interne qui suscite toutes nos questions relatives à la vie humaine. Peut-on espérer jamais accorder la vue de nous-mêmes du dehors et celle du dedans, pour ainsi dire ? Le clivage entre l'expérience « objective » scientifique, et l'expérience intérieure de vivre, est là pour rester, c'est clair. Mais il n'y a rien qui nous empêche de tirer davantage parti des deux sans qu'ils s'annulent réciproquement, puisqu'il s'agit d'ordres manifestement tout à fait distincts de réalité.

La thèse selon laquelle l'avènement des sciences dites humaines aurait eu pour résultat la « mort de l'homme » ne fait en réalité que constater la mort d'une certaine idée de l'homme, « d'invention récente », selon Foucault. Or, pourtant, un premier effet de cette disparition est clairement salutaire : nous garder d'une « auto-idolâtrie » de l'homme, pour reprendre l'expression d'Edgar Morin (et de Baudelaire) ; un second, rendre possible une connaissance plus complète – et plus vraie, en ce sens-là – de nous-mêmes. Il en va autant des progrès remarquables des sciences de la nature, en particulier de divers secteurs de la biologie. « Ce qui meurt aujourd'hui, ce n'est pas la notion d'homme, mais une notion insulaire de l'homme, retranché de la nature et de sa propre nature ; ce qui doit mourir, c'est l'auto-idolâtrie de l'homme, s'admirant dans l'image pompière de sa propre rationalité[10]. »

Mais il y a l'envers. « De simples sciences de fait forment une simple humanité de fait », constate Husserl au début de son

10. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 213. Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 314-398 ; sur le « sommeil anthropologique » qui aurait suivi le *Was ist der Mensch ?* (« qu'est-ce que l'homme ? »), de Kant, voir p. 351-354 ; sur l'homme « invention récente », p. 398. Voir Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.

grand ouvrage sur la crise des sciences européennes. On est dès lors loin de ce phénomène historique « le plus grand de tous » qui est « la lutte de l'humanité pour la compréhension d'elle-même (expression qui renferme en effet le tout de la question) ». Dans sa conférence de Vienne, en 1935, Husserl avance que « son objectivisme interdit absolument à la psychologie d'inclure dans son thème de réflexion l'âme, le moi qui agit et souffre, pris en son sens le plus propre et le plus essentiel ». Et Husserl ajoute : « Partout à notre époque se manifeste le besoin pressant d'une compréhension de l'esprit[11]. » À qui donner raison, entre ces deux points de vue, en apparence opposés, des sciences, d'une part, de Husserl et de tous ceux qui tablent sur l'expérience vécue, de l'autre ?

L'expérience la plus élémentaire, quotidienne, de l'action et de la responsabilité met sans doute le plus nettement en relief la portée du vécu. Ricœur et Taylor l'ont tous deux bien marqué, en faisant intervenir, l'un, le « souci de soi », l'autre le « self-concern », convergence étonnante mais surtout significative, dans le contexte où nous sommes. Les paroles suivantes de Václav Havel, profondément critiques « d'une époque qui nie la signification contraignante de l'expérience personnelle – y compris celle du mystère et de l'absolu », y ajoutent la dimension du vécu politique. À la responsabilité, écrit Havel, on a « substitué ce qui apparaît aujourd'hui comme l'illusion la plus dangereuse qui ait jamais existé : la fiction d'une objectivité détachée de l'humanité concrète [...]. Que cette illusion fasse des millions de victimes

11. Voir Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10 et 19 ; et *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* trad. Paul Ricœur, Paris, Aubier, 1977, p. 79-93. Voir les remarques de Karl Popper sur le dépassement nécessaire du matérialisme dont la physique elle-même donne déjà l'exemple en ses progrès plus récents, dans Karl R. Popper et John C. Eccles, *The Self and its Brain,* London, Springer International, 1977, p. 4 sq.

dans des camps de concentration dirigés de façon scientifique, ce n'est pas cela qui inquiète l'"homme moderne" (à moins que le hasard le conduise lui-même dans l'un de ces camps et que ce milieu ne le rejette radicalement dans le monde naturel) ». Les systèmes totalitaires « représentent un avertissement plus pressant que le rationalisme occidental ne veut l'admettre. En effet, ils sont avant tout un miroir convexe des conséquences nécessaires de ce rationalisme. [...] Ils sont l'avant-garde de la crise globale de cette civilisation (européenne à l'origine, puis euro-américaine et enfin planétaire). Ils sont un portrait prospectif du monde occidental ». Car ils mènent à l'« eschatologie de l'impersonnalité[12] ».

L'expérience de ce que c'est qu'être humain est, pour chacun, irremplaçable en sa richesse actuelle ou potentielle. C'est uniquement en éprouvant ma propre humanité que j'ai accès à celle des autres : l'angoisse ou la joie d'autrui échappera à qui n'aurait pas connu ces sentiments. Qui n'a pas aimé ne comprend rien à l'amour. Aucun rapport extérieur, aucune autre expérience de ce que c'est d'être humain ne saurait se substituer à l'expérience unique de vie qui m'est particulière, comme elle l'est pour tous et chacun. Le paradoxe, c'est qu'en même temps notre être au moins corporel soit d'emblée tourné vers l'extérieur, à commencer par nos sens – le visage, la « face », sont donnés à la vision de l'autre.

Havel insistait, dans le contexte des textes cités, sur l'importance de l'expérience « pré-objective », « pré-spéculative ». Sur le monde vécu (*Lebenswelt*) comme présupposé autant dans le quotidien que dans la discussion philosophique, l'accord se fait au reste sans difficulté parmi les philosophes contemporains de

12. Václav Havel, *La politique et la conscience*, in *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, respectivement, p. 225 ; p. 230 ; p. 235. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989.

différentes perspectives[13]. Or le fait le plus remarquable de l'expérience ordinaire est, sans nul doute, l'extraordinaire cohésion d'activités vitales si différentes – percevoir, penser, vouloir, pour ne rien dire du végétatif : nutrition et le reste – que toutes nous rapportons naturellement à « Je » – non point en telle ou telle théorie de philosophe, encore une fois, mais dans la vraie vie[14].

Il ne faut pas craindre de reconnaître, enfin, dans les termes de Hans Jonas, que « nous sommes des êtres dotés d'un métabolisme et nous avons besoin du monde, le monde réel-matériel et pas seulement le monde de la conscience ». Le « dualisme radical de la gnose, dans lequel l'âme et l'esprit sont étrangers au monde » est insatisfaisant, « de plus en plus insatisfaisant ». Il importe au plus haut point de réfléchir à « la signification de notre être corporel ». Le corps vécu avant tout, sans doute, mais sans la science nous risquons d'ignorer aussi des dimensions tout à fait essentielles de notre corps. Un bon exemple, s'ajoutant aux précédents, est celui de l'embryologie, laquelle faisait tant déjà l'admiration justifiée de Freud, et aujourd'hui celle du distingué embryologiste britannique, Lewis Wolpert, qui ne manque pas

13. Karl-Otto Apel mentionne Wittgenstein, Heidegger, Gadamer et Searle, aussi bien que Habermas et lui-même : *Penser avec Habermas contre Habermas,* trad. Marianne Charrière, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990, p. 8. Voir Vacláv Havel, *loc. cit.*, p. 223 sq. John Searle le dit clairement dans *Intentionality* (*L'intentionnalité*, trad. fr. C. Pichevin, Paris, Éditions de Minuit, 1985), Cambridge, 1983, p. 158-159, à propos du « Background ». Celui qui veut qu'on justifie le « réalisme » de la vie ordinaire n'a pas compris que cette preuve, ou sa réfutation, présupposent ce « réalisme ».

14. Ce qui n'exclut pas, mais au contraire appelle, bien entendu, des explications philosophiques. En ce qui concerne la seule connaissance, il faut relire les pages remarquables de Kant autour de « l'unité de l'aperception, principe qui est le plus élevé dans toute la connaissance humaine ». Voir *Critique de la raison pure*, traduction Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 854-855 (B 135-136 ; AK III, 110).

de s'étonner du fait qu'« une seule cellule, l'œuf fécondé, donne lieu à tous les animaux, y inclus les humains[15] ». Le défi du concret ne saurait être relevé aujourd'hui sans les apports *réels* de la science, dans la vive conscience, par conséquent, de ses présupposés philosophiques.

15. Voir, respectivement, « De la gnose au *Principe responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas » (avec Jean Greisch), in *Esprit*, mai 1991 ; Lewis Wolpert, *The Triumph of the Embryo*, Oxford University Press, 1991, Preface, p. v : « [...] The process of embryonic development is one of the most exciting problems of modern biology. One could say that together with trying to understand how the brain works, they are the great biological problems of our time. The problem of development is how a single cell, the fertilized egg, gives rise to all animals, including humans. So it really is about life itself. Even those of us who work on these problems seldom lose a sense of wonder at this remarkable process ».

Chapitre V

DÉFIS DE L'ÉTHIQUE ET DU POLITIQUE

Corruptissima re publica, plurimae leges[1].

Last but not least s'imposent l'éthique et le politique, dont on oublie trop souvent qu'ils sont des parties essentielles de la philosophie eux aussi. L'actualité – ce qu'il est convenu d'appeler ainsi – nous invite quotidiennement à nous poser la question : d'où vient qu'il y ait tant de corruption dans le monde ? Or cette question se pose en fait depuis des millénaires – depuis « toujours », pourrait-on dire. Pourquoi tant de malversations, de vices, de crimes ? Pourquoi, en particulier, tant de puissants de ce monde sont-ils constamment pris si gravement en défaut chaque jour, la main dans le sac, ou couverte de sang ?

Ce sont les sorcières de *Macbeth* qui donnent la clef lorsque Hécate conclut : « And you all know, security / Is mortals' chiefest enemy » ; « Et vous le savez toutes, la sécurité / Est le plus grand ennemi de l'humanité[2] ». L'illusion dominante est en effet que le pouvoir rend invincible. Voyez

1. « Plus la république est corrompue, plus les lois se multiplient » (Tacite, *Annales*, III, 27).
2. Shakespeare, *Macbeth,* III, v, 32-33 ; traduction Jean-Michel Déprats.

pourtant Macbeth lui-même et tant d'autres figures semblables, qui finissent invariablement mal, dans le nihilisme le plus absolu. Pour eux la vie ne sera vite qu'« un récit conté par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien » (*Macbeth*, V, v, 26-28). Moins dramatiques que les meurtres de Macbeth, bien d'autres gestes restent gravissimes, surtout lorsqu'ils font fi du bien commun, lequel concerne tous les citoyens et citoyennes sans exception.

Comment s'en sortir ? À la corruption s'oppose la vertu et, par excellence, la justice. Comment trouver vraiment le juste cependant ? Pour tenter de répondre à cela, il nous sera nécessaire de reconsidérer, à grands traits, le projet éthique en son ensemble.

1/ « LES PROLÉGOMÈNES DE TOUTE SOCIOLOGIE À VENIR »

Le projet éthique d'Aristote s'y prête admirablement en posant d'entrée de jeu la question du souverain bien, de ce qui, par excellence, donne sens à la vie humaine. Le bien, selon la juste définition d'Eudoxe, qu'Aristote fait sienne, est « ce vers quoi toutes choses tendent » (*Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 3). Mais les fins sont multiples : celle de la médecine est la santé, celle de la construction maritime, le navire, et ainsi de suite. De même il est évident qu'il y a toutes sortes de biens, dont certains sont subordonnés à d'autres, et que nous ne pouvons remonter à l'infini dans la hiérarchie des biens sans rendre notre désir vide et vain. Il faut au bout du compte une fin voulue pour elle-même, qui sera le bien par excellence, le bien suprême. Il va de soi que, pour notre vie même, la connaissance de ce souverain bien tire à conséquence, et, comme pour les archers leur cible, nous devons nous efforcer de déterminer, au moins schématiquement, ce que peut bien être ce souverain bien. Par quel moyen, se demande-t-on ? Tous conviendront, déclare Aristote, que ce sera grâce à

la science qui est au maximum ordonnatrice, à savoir la science politique, dont la fin embrasse celle de toutes les autres sciences, et sera le bien même de l'être humain (voir *EN,* I, 1 et 2, 1094 a 1 – 1095 b 13).

Voilà un premier paradoxe. La science qui commence par l'éthique est la science politique. Pourquoi ? La raison en est donnée d'emblée : même si ce bien s'avère identique pour un seul individu et pour la cité, « combien est-ce plus beau et plus divin de le faire pour un peuple et pour les cités ! » (1094 b 8-9, trad. Gauthier et Jolif). L'éthique et le politique sont tous deux constitutifs, pour Aristote, de ce qu'il appelle « la philosophie de la vie humaine » (*EN,* X, 1181 b 15). Il ne laisse pas de rappeler, de toute manière, que l'être humain est *phusei politikon,* « naturellement politique » (*EN* 1097 b 8-11 ; *Politique,* 1253 a 2-3 ; 1278 b 19), et il est clair qu'on ne saurait à ses yeux séparer le politique de l'éthique.

Reste que l'éveil nécessaire à l'action bonne est l'éveil au particulier contingent. « Si l'homme délibère de l'avenir, c'est que l'avenir est contingent et que l'homme peut, dans une certaine mesure *en décider* », ce qui suppose « la contingence des futurs », rappelle Danielle Lories. Le concept de *phronêsis* chez Aristote (« prudence », « sagesse pratique »), que la pensée contemporaine a diversement repris à son compte, spécialement en Allemagne, est ici fort éclairant. Il désigne une vertu qui n'a « pas seulement pour objet les universaux, mais elle doit aussi connaître les singuliers » (*EN,* VI, 5, 1141 b 15-16). Comment voir ce qu'il faut faire ici et maintenant, pour peu qu'on veuille « bien agir » (*eu prattein*), bien vivre ensemble, agir au mieux pour le bien de la communauté ? Périclès et ses semblables offrent un paradigme de « l'homme prudent », du *phronimos* : ce sont des sages parce qu'ils « sont capables de voir ce qui est bon pour eux et ce qui l'est pour les humains. Or ce sont les chefs de famille et les hommes politiques qui sont capables de cela » (1140 b 7-10). Pour le dire avec Pierre Aubenque cette fois : « la vie heureuse

(qu'il s'agisse de la cité ou de la maison comme de l'individu) est la totalité qui transcende les fins particulières ». Le *phronimos* est en ce sens « l'homme de vues d'ensemble [...] ce qu'il voit est une totalité concrète – le bien total de la communauté ou de l'individu ».

La prudence permet d'être, en un mot, « dans la réalité ». Aptitude au jugement pratique, « à affronter *efficacement* et *droitement* (en vue du bien-agir) les situations qui se présentent », la *phronêsis* assure un « *sens du réel*, du particulier concret et contingent ». Cette insistance sur le particulier est essentielle. Le difficile n'est pas de savoir qu'il faut être courageux, il est de savoir ce que commande le courage ici et maintenant. La *phronêsis* doit donc être « capacité de choisir judicieusement les moyens », dans « la visée de la fin bonne, du bien-agir ». Ainsi que l'écrit encore Danielle Lories, « Aristote insiste seulement plus que d'autres sur le fait que viser le bien doit vouloir dire chercher effectivement à l'atteindre, c'est-à-dire exercer son habileté aux moyens d'y parvenir ». Comme l'action morale, l'action heureuse a sa fin en elle-même, on ne saurait « considérer les moyens sans s'occuper de la fin, ni viser la fin sans penser à mettre en œuvre les moyens[3] ».

Le lieu de la responsabilité morale est la *proairesis*, le choix, qui trouve son achèvement dans la décision et l'action qui s'ensuit. La simple habileté (*deinotes*) est une faculté moralement neutre. Si le but poursuivi est vil (*phaulos*), elle n'est que fourberie (1144 a 27-31). Aussi existe-t-il un rapport de dépendance réciproque entre les vertus éthiques et la *phronêsis*. Le bien n'apparaît tel dans le concret qu'à l'homme de bien, la vertu est nécessaire pour rendre droite l'intention (1144 a 20), rectifier le désir. « La

3. Voir Danielle Lories, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les Stoïciens*, Louvain-la Neuve, Éditions Peeters, 1998, p. 114 ; 121-124 ; 132-133 ; 138 ; 142-145. Les citations de Pierre Aubenque sont tirées de *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1976 (1963), p. 112, 111, 56-57.

perversité détourne notre regard et du coup nous fait nous tromper sur les principes de l'action. Par conséquent, il saute aux yeux qu'il est impossible d'être sage si l'on n'est pas bon » (a 34-36). De là aussi, ajoute d'autre part Aristote, « que nous appelons la tempérance de ce nom de *sophrosunê* qui signifie « sauvegarde la sagesse ». Mais ce qu'elle sauvegarde, c'est le jugement pratique » (1140 b 11-13). Ce dernier point est capital : le jugement spéculatif (en géométrie, par exemple) n'est nullement affecté par le vice ; le sont seulement les jugements pratiques, les principes de nos actions étant les fins auxquelles elles sont ordonnées. « L'intempérance fait oublier la fin au profit, par exemple, de ce que l'on prend pour un bien immédiat : le plaisir ou l'évitement de la douleur. » Le vice n'est rien de moins que « la corruption du principe même de l'action » (1140 b 19-20), l'aveuglement à l'égard de la fin.

Bref, s'agissant de corruption ou de son contraire, la vertu, c'est le principe même de l'action qui est en cause, sa finalité.

À ma connaissance, nul n'a saisi mieux que Zygmunt Bauman l'exceptionnelle pertinence pour nous aujourd'hui d'obtenir toutes ces précisions. « Certains aspects de l'expérience humaine, écrit-il, semblent être immunisés contre les œuvres du temps, et Aristote maîtrisait quant à lui à la perfection l'art de les repérer et de les articuler dans une sorte de "prolégomènes de toute sociologie à venir"[4]. » Pourquoi l'être humain est-il par nature un « animal politique », bien plus que les abeilles ou autres animaux grégaires ? Parce que seul parmi les animaux il a la parole (*logos*), laquelle « est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune de ces valeurs

4. Zygmunt Bauman, *La société assiégée*, trad. Christophe Rosson, Paris, Hachette Littératures, collection « Pluriel », 2005, p. 78.

qui fait la famille et la cité[5] ». On peut, à tort ou à raison, imaginer la vertu comme quelque chose d'individuel, qui n'a pas besoin des autres, mais il n'en va pas de même de la justice, car « la justice est politique (*hê de dikaiosunê politikon*) » ; « en effet, la justice est la règle de la communauté politique ; or c'est l'exercice de la justice qui détermine ce qui est juste » (1253 a 37-38). Ce n'est en somme que par le politique que la notion de bien et de mal peut trouver son accomplissement dans une vie partagée. C'est pourquoi seul un être dégradé ou un être surhumain peuvent vivre en dehors de la société humaine, comme l'indique Aristote (1253 a 3-7). « C'est cette quête de justice, commente Bauman, qui rend prévisible l'unité humaine, tout en faisant de la vie dans un régime politique la condition essentielle de l'humanité – transcendantale, pourrait-on dire, pour toutes les formes de cohabitation humaine façonnées historiquement et toujours provisoires[6]. »

Or il semble bien que seuls l'équité, et le pardon, qui relève d'elle, puissent permettre de répondre au bout du compte à pareilles exigences. Dans les termes de Vladimir Jankélévitch, qui renvoie en note à un beau texte de Platon [*Lois*, VI, 757 d-e], « le pardon ressortit en effet au domaine extra-légal, extra-juridique de notre existence ; il est, comme l'équité, et bien plus encore, une ouverture dans la morale close, une espèce d'auréole autour de la loi : l'équité n'est-elle pas l'entorse bienvenue que nous faisons parfois à l'exacte justice[7] ? ». Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce au juste que l'équité, pour commencer ?

5. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 10 ; et 14-18, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
6. Zygmunt Bauman, *loc. cit.*, p. 79.
7. Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 16.

2/ L'ÉQUITÉ

L'importance de l'équité aura été admirablement mise en relief de nos jours par Paul Ricœur dans *Le Juste*. Il reste en effet, écrit-il, à « donner un nom au juste au plan de la sagesse pratique, celui où s'exerce le jugement en situation ; je propose la réponse : le juste, ce n'est plus alors ni le bon ni le légal, c'est l'équitable. L'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du *tragique de l'action*[8] ». Aristote a montré en effet que l'équitable offre une règle supérieure des actes humains qui permet de remédier aux déficiences de la justice légale : « La raison en est, explique-t-il, que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité[9]. »

Aussi est-on alors en droit de « corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle ». On

8. Paul Ricœur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 27 ; voir p. 217-221.
9. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (désormais, *EN*), traduction J. Tricot, V, 14, 1137 a 2 - 18.

voit ainsi clairement, ajoute-t-il plus loin, « que l'équitable est juste et qu'il est supérieur à une certaine sorte de juste. De là résulte nettement aussi la nature de l'homme équitable : celui qui a tendance à choisir et à accomplir les actions équitables et ne s'en tient pas rigoureusement à ses droits dans le sens du pire, mais qui a tendance à prendre moins que son dû, bien qu'il ait la loi de son côté, celui-là est un homme équitable, et cette disposition est l'équité, qui est une forme spéciale de la justice et non pas une disposition entièrement distincte ». C'est dans ce même esprit d'équité qu'il faut rendre à chacun *son dû* (*suum cuique tribuere*) du seul fait qu'il est humain[10].

La question de la décision morale singulière se pose toujours avec la même acuité, voire avec une acuité plus grande encore aujourd'hui. Or il arrive que ce que la loi ne prévoit pas et ne peut d'ailleurs prévoir soit néanmoins le « juste par excellence ». Entre le concret de l'action et toute règle établie se découvre une tension, attribuable essentiellement à l'infinie variété des actions particulières et de leurs circonstances qu'aucune loi humaine, qui ne peut que s'en tenir au général, ni aucun code, ne peut prévoir. On voit ici le plus clairement peut-être le plein sens de l'expression « la lettre tue ». Celui qui s'en tient étroitement à la lettre de la loi, ou d'un contrat donné, peut aller directement contre son esprit et commettre une injustice, comme on le voit bien dans le *Marchand de Venise* de Shakespeare, lorsque Shylock réclame sa « livre de chair ».

Gadamer marque excellemment le fait que c'est bien dans cet état de tension entre toute règle établie et le concret de l'action que « se pose le problème de 'l'herméneutique juridique' », observant, avec raison, que « la position d'Aristote sur le problème du droit naturel est de nature extrêmement subtile ». Comme il l'explique, « selon Aristote lui-même, l'idée de droit naturel est absolument indispensable, étant donnée l'inévitable

10. Voir Aristote, *EN*, V, 14, 1137 b 11 - 1138 a 3.

déficience de toutes les lois en vigueur. Le thème se révèle d'une actualité particulière quand il s'agit de l'appréciation en équité, la seule à trouver vraiment ce qui est juste[11] ». Dignes de mention ici sont les considérations d'Aristote sur le droit naturel dans un chapitre de la *Rhétorique* (I, 13), au cours desquelles il renvoie expressément à l'*Antigone* de Sophocle : « Par loi commune j'entends la loi naturelle. Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'Antigone de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice ; car c'était là un droit naturel : *Loi qui n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier, qui est éternelle et dont personne ne connaît l'origine*[12]. »

3/ L'AMITIÉ

Mais il faut plus encore ; il faut aussi l'amitié. De là l'insistance, chez Aristote, sur le fait que « l'œuvre du politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié » (*Éthique à Eudème* [désormais *EE*], trad. Vianney Décarie, VII, 1, 1234 b 22-23) ; « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde[13] » (*Politique*, II, 4, 1262 b 7-8). Le communisme platonicien ruinerait, selon lui, cette amitié si vitale pour l'État : « L'homme a deux mobiles essentiels d'intérêt et d'amitié : la propriété et l'affection (*to agapêton*) ; or ni l'un ni l'autre n'ont place chez les citoyens d'un tel

11. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, traduction d'Étienne Sacre revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 340, 341 et 342 (voir p. 324-326 du texte source).
12. Aristote, *Rhétorique* I, 13, 1373 b 6-13 ; voir Sophocle, *Antigone,* 456-457.
13. Je reprends ici des propos tenus dans des publications antérieures.

État » (*Ibid.*, 1262 b 22-23). L'amitié seule rend la convivialité, ou vie en commun, la communauté en ce sens, possible – en langue de bois, un « programme de société ». « En effet la communauté [politique suppose] l'amitié, car on ne veut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis » (*Pol.*, IV, 11, 1295 b 21-24). « Aimer (*to philein*), lit-on dans la *Rhétorique,* c'est vouloir pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui (*ekeinou ekeina*) et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits » (II, 4, 1380 b 35 sq.). Cette vision de l'amitié doit être considérée comme « un élément cardinal » de toute la théorie éthique d'Aristote : car c'est là qu'Aristote fait valoir le caractère indispensable, pour une vie épanouie, du souci actif de l'autre pour l'autre, et réciproquement ; cette réciprocité fonde à son tour « l'amitié civile », laquelle apparaît comme un bien humain essentiel[14].

Aussi, parallèlement, l'amitié semble-t-elle « constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemi, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie » (*EN*, VIII, 1, 1155 a 22 sq.). Éric Weil plaidait, on le sait, pour que le « mot d'*amitié* » puisse « reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale[15] ».

Force est de constater, en fait, que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre (*anankaiotaton eis ton bion*). Car sans

14. Voir John M. Cooper, « Aristotle on friendship », dans *Essays on Aristotle's Ethics* (A.O. Rorty (dir.), University of California Press, 1980), p. 301-340, en particulier p. 302-303 ; et « Aristotle on the forms of friendship », dans *The Review of Metaphysics* 30 (1977), p. 645-648.
15. Éric Weil, *Philosophie politique,* 3e édition, Paris, Vrin, 1971, p. 245 ; voir 251.

amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens[16] » (*EN*, VIII, 1, 1155 a 4-6) ; et « l'absence d'amitié et la solitude sont vraiment ce qu'il y a de plus terrible parce que la vie tout entière et l'association volontaire ont lieu avec des amis » (*EE*, VII, 1, 1234 b 33-34). Elle est naturelle entre parents et enfants, déjà chez la plupart des animaux (voir *EN*, VIII, 1, 1155 a 16 - 19). L'amitié mutuelle est naturelle « principalement chez les humains » (a 20) ; « même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme » (a 21-22). On en ressentira pour l'esclave « en tant qu'il est homme[17] » (voir *EN* VIII, 13, 1161 b 5-10).

L'amitié ressortit plus que la justice même à l'éthique. « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, écrit-il, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié » (a 26-28). Bien plus que nécessaire, l'amitié est donc en outre avant tout quelque chose de noble et de beau (*kalon*), à tel point que pour certains « un homme bon et un véritable ami » ne font qu'un (voir a 28-31).

Les deux thèmes ayant à juste titre retenu le plus l'attention, s'agissant de l'amitié selon Aristote, sont ceux de l'ami comme *allos*, ou *heteros*, *autos*, « autre soi-même », et de la *philautia*, l'« amour de soi » bien compris, qui est l'origine réelle de toute amitié véritable. Aristote faisait observer en effet que « les sentiments affectifs que nous ressentons à l'égard de nos amis, et les caractères qui servent à définir les diverses amitiés semblent bien dériver des relations de l'individu avec lui-même » (*EN* IX, 4, 1166 a 1-2). Rémi Brague commente excellemment : « Il en est ainsi parce que le désir porte sur le bien, et que chacun est à soi-même bon, chacun est à soi-même un bien » ; précisant plus

16. Je cite, pour *La Grande Morale*, la traduction de Catherine Dalimier : Aristote, *Les Grands Livres d'Éthique*, Paris, Arléa, 1992.
17. Voir aussi *Politique*, I, 6, 1255 b 12 ; et VII, 10, 1330 a 25-33.

loin : « C'est pour nous-mêmes que nous voulons le bien[18]. » Une énumération de caractéristiques communes au rapport à soi de chacun et au rapport à nos amis sert à le montrer : on souhaite à son ami l'existence et la vie, pour l'amour de son ami même, et ainsi de suite. Aristote conclut plus loin : « Dès lors, du fait que chacun de ces caractères appartient à l'homme de bien dans sa relation avec lui-même, et qu'il est avec son ami dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même (car l'ami est un autre soi-même [*allos autos*]), il en résulte que l'amitié semble consister elle aussi en l'un ou l'autre de ces caractères, et que ceux qui les possèdent sont liés d'amitié » (1166 a 29-33). De là l'exhortation, en fin de chapitre, à la rectitude morale : une disposition amicale véritable envers soi-même entraînera une amitié analogue envers autrui[19].

En dire davantage ici déborderait notre présent propos. Retenons seulement qu'il en ressort que l'ami est donc un autre *soi* au sens fort, d'autant plus paradoxalement que chacun de nous est unique[20]. Pour citer à nouveau Vladimir Jankélévitch, « Le pardon va de l'acte singulier à la personne, et l'amour, lui, va tout droit et d'emblée à la personne, et commence par elle sans attendre, pour l'aimer, qu'elle soit malheureuse ou coupable : car l'amour est le plus court chemin d'un cœur à un autre cœur[21] ».

En prendre vivement conscience éclaire du même coup les propos remarquables que voici, d'Aristote encore, tirés de

18. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 140, renvoyant à *EE,* VII, 6,1240 b 27 sq. ; et *Ibid*., p. 141, renvoyant à *EN* IX, 4, 1166 a 19-21.
19. Voir 1166 b 26-29. Même affirmation dans l'*Éthique à Eudème,* 1240 a 21-23 : « C'est à partir de la disposition envers soi-même qu'on distingue les modes d'aimer qui restent [...] ».
20. Pour plus de précisions, voir mon livre *De la dignité humaine*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Quadrige », 1995, p. 209-222.
21. Vladimir Jankélévitch, *Le pardon, op. cit.,* p. 163.

l'*Éthique à Eudème* : « Nous considérons encore comme une marque suffisante d'amitié le fait de *souffrir avec celui qui souffre.* » C'est « comme les mères à l'égard de leurs enfants. [...] Car par-dessus tout l'ami souhaite non seulement d'avoir de la peine en même temps que son ami, mais aussi de *partager la même peine* (par exemple d'avoir soif s'il a soif), si c'est possible ou, si c'est impossible, d'en avoir une très proche. Et le même argument vaut pour la joie : en effet se réjouir sans raison étrangère à l'ami mais à cause de lui, parce qu'il est dans la joie, est une marque d'amitié[22]. » Gaëlle Fiasse commente de façon excellente ce passage : « La caractéristique de l'amitié vertueuse est d'aimer l'autre pour lui-même. Or c'est précisément cet aspect qui s'avère indispensable dans l'accueil de la fragilité d'autrui. [...] La qualification d'"homme mauvais" sert à qualifier l'individu divisé, incapable d'être maître de lui-même. Son instabilité le conduit à être injuste vis-à-vis de ses amis. Une telle injustice est dénoncée à de nombreuses reprises par Aristote[23]. »

Aussi aurait-on tort de passer outre devant l'injustice envers ses amis, que Gaëlle Fiasse rappelle si opportunément et qui met en vive lumière l'incapacité de pardonner – et par conséquent le pardon lui-même – tout comme la haine de soi met en vive lumière son contraire, le véritable amour de soi. On critique « ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout, et on leur donne le nom d'égoïstes, en un sens péjoratif », remarque Aristote (*EN*, IX, 8, 1168 a 29-30). On pense à la fois « que l'homme pervers (*phaulos*) a pour caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son propre intérêt, et qu'il est d'autant plus enfoncé dans sa perversité qu'il agit davantage en égoïste » (a 30-32), et qu'au contraire la valeur morale de l'homme de bien « est d'autant plus grande qu'il agit

22. Voir Aristote, Éthique à *Eudème,* VII, 6, 1240 a 33 – 1040 b 2, trad. Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997. Je souligne.

23. Gaëlle Fiasse, « L'amitié et la fragilité chez Aristote et Thomas d'Aquin », dans *Jérusalem, Athènes et Rome. Liber amicorum X. Dijon,* J. Fierens (dir.), Bruxelles, Bruylant, 2012, p. 109-129.

davantage pour de nobles motifs et dans l'intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel » (a 33-35).

On sait que Jean-Jacques Rousseau a tout aussi fortement refusé l'assimilation sommaire de l'amour de soi à l'égoïsme de l'amour-propre, qui, dit Rousseau, « porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre », comme l'a judicieusement rappelé Jacques Ricot, qui cite également la maxime juive et chrétienne « aime ton prochain comme toi-même ». « Ce qui m'atteint chez celui qui souffre, écrit Ricot en s'inspirant notamment de Rousseau, c'est précisément que je pâtis de sa vulnérabilité. *Je ne peux rejoindre sa vulnérabilité que parce que je reconnais ma propre vulnérabilité dans la sienne*[24]. » Voilà qui met du même coup en relief la justesse du conseil d'Adorno contre une éducation prônant la dureté envers soi-même, au point de générer des brutes de type nazi : « La dureté tant valorisée à laquelle on doit être entraîné signifie purement et simplement l'indifférence envers la souffrance. Et elle ne fait pas tellement de différence entre sa propre souffrance et celle des autres. Celui qui est dur envers soi-même acquiert le droit d'être dur envers d'autres et se venge de la souffrance dont il ne pouvait pas montrer les manifestations, qu'il devait refouler. Il convient de faire prendre conscience de ce mécanisme et de développer une éducation qui ne distribue pas comme autrefois des primes à la douleur et à l'aptitude à la supporter[25]. »

Pour revenir aux observations d'Aristote, ce que l'expérience révèle en réalité, c'est que les « pervers » sont « en désaccord avec

24. Jacques Ricot, *Du bon usage de la compassion*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 26 ; la phrase citée en italiques est de G. Le Blanc, *Que faire de notre vulnérabilité ?* Paris, Bayard, 2011. La remarque de Rousseau sur l'amour-propre se trouve dans la note 15 du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1965, p. 183.

25. Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 212.

eux-mêmes, leur convoitise les poussant à telles choses, et leurs désirs rationnels à telles autres[26] » (EN, IX, 4, 1166 b 6-8) ; ainsi, ceux qui souffrent d'*akrasia*, de manque de maîtrise de soi, « au lieu de ce qui, à leurs propres yeux, est bon, choisissent ce qui est agréable mais nuisible » (b 8-10). D'autres, « par lâcheté et par fainéantise », renoncent à faire ce qu'ils estiment pourtant le meilleur pour eux-mêmes (voir b 10-11). Pour leur part, ceux qui ont commis des crimes nombreux et terribles, et qui sont détestés pour leur méchanceté, en viennent à fuir la vie même et à se détruire eux-mêmes. Les « hommes mauvais » fuient la solitude, car ils se fuient eux-mêmes, craignant autant les souvenirs que les anticipations, et recherchent la société d'autrui dans l'espoir d'oublier. « N'ayant en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment d'affection pour eux-mêmes » (b 17-18 ; voir 25-26).

L'homme mauvais « passe sa vie à se combattre et à s'opposer à lui-même » (*Grande Morale*, II, 11, 1211 b 3). Il « n'est pas un mais multiple, et, durant une même journée, il est autre que lui-même et inconstant » (*EE* VII, 6, 1240 b 16-17). De tels hommes, souligne l'*Éthique à Nicomaque*, « demeurent étrangers à leurs propres joies et à leurs propres peines » (1166 b 18-19), tant justement leur âme est en lutte (*staziazei*)[27] contre elle-même : « l'une de ses parties, en raison de sa dépravation, souffre quand l'individu s'abstient de certains actes, tandis que l'autre partie s'en réjouit ; l'une tire dans un sens et l'autre dans un autre, mettant ces malheureux pour ainsi dire en pièces » (b 19-22). Il leur faut « peu de temps pour s'affliger d'avoir cédé au plaisir et pour souhaiter que ces jouissances ne leur eussent jamais été

26. Le texte oppose *epithumousin* (ce qu'ils « convoitent ») et *boulontai* (ce qu'ils « veulent »).

27. Voir Platon, *République*, 444 B : *stasis* : guerre civile ; une partie de l'âme contre le tout.

agréables : car les hommes vicieux sont chargés de regrets » (b 23-25).

En un portrait digne de Tacite, de Suétone, ou mieux encore de Shakespeare, le superbe début du livre VII de la *Politique*, récapitulant à la fois l'éthique et la politique, décrit celui qui n'a pas la moindre parcelle de vertu comme quelqu'un « qui prend peur des mouches qui volètent autour, qui n'évite aucun des excès pour peu qu'il ait le désir de manger ou de boire, qui pour un quart d'obole fait périr ses meilleurs amis ; et aussi qui, dans le domaine intellectuel, déraisonne et se trompe comme le premier bambin ou le premier fou venu » (*Politique*, VII, 1, 1323 a 27-34). Mais en matière de portraits de monstres éthiques, Aristote avait évidemment un maître, Platon, dont les descriptions de l'« homme tyrannique » au livre IX de la *République* demeurent inégalées.

Enfin, pour citer à nouveau l'*Éthique à Eudème*, aux accents parfois étonnamment modernes : « l'homme bon ne s'adresse pas, en même temps qu'il agit, des reproches à lui-même – comme celui qui n'est pas maître de soi –, et le nouvel homme d'aujourd'hui ne fait pas de reproches à celui d'hier – comme celui qui a des remords, ni l'homme du passé à celui de demain – comme le menteur et, globalement, s'il faut faire des distinctions comme en font les Sophistes, comme le couple "Coriscos" et "vertueux Coriscos" : car il est évident que c'est le même être, vertueux d'une certaine manière, qui se fait des reproches à lui-même, puisque, lorsqu'on s'accuse, on se tue » (EE, VII, 6, 1240 b 21-27).

Cela risque d'être le cas du pusillanime, qui « donne l'impression de recéler en lui quelque chose de mauvais, du fait qu'il se juge lui-même indigne de tous biens » (*EN*, IV, 9, 1125 a 21-22). On pourrait y joindre l'analyse de l'homme du ressentiment par Max Scheler : « Nous voyons dès maintenant que la vengeance est en soi fondée sur un sentiment d'impuissance ; qu'elle est toujours, et avant tout, le fait d'un "faible" (quelle que soit la forme que prenne sa faiblesse) [...] » ; ce qui contribue à faire

« du désir de vengeance un terrain si propice au ressentiment[28] ». Le magnanime, tout au contraire, est « sans rancune : ce n'est pas une marque de magnanimité que de conserver du ressentiment, surtout pour les torts qu'on a subis, il vaut mieux les dédaigner » (EN, IV, 8, 1125 a 3-5).

On le voit, ce qui donne sens à ces descriptions du mal moral, ou de la corruption, c'est le renvoi constant à un soi contre lequel agit, justement, la forme d'égoïsme dénoncée. Comme le précise Gaëlle Fiasse, « loin de s'opposer à la fragilité, la vertu protège l'ami fragile puisque elle seule permet de rejoindre l'autre tel qu'il est en l'assurant qu'on ne l'exploitera pas[29] ». Voilà qui met donc à nouveau en lumière la disposition au pardon devant la fragilité humaine. Car l'ami fragile, c'est, en dernière analyse, tout être humain, y inclus soi-même. « Que serions-nous, demande Paul Valadier, si nous étions des êtres invulnérables ? » Réponse : « Nous serions des robots ou de belles mécaniques, indifférents au monde, quoique sans doute parfaitement programmés pour réaliser, quoiqu'il arrive, les finalités dont ils sont pourvus. Nous ne connaîtrions donc pas la souffrance, en effet, mais celle-ci n'est-elle pas une sorte d'antenne qui nous avertit de ce qui se passe en nous et hors de nous[30] ? »

Aussi la vertu doit-elle être ouverte, accessible en permanence. Il n'existe pas de société qui puisse se décrire comme une sorte d'incarnation de la justice accomplie, par exemple. Une société ne peut être juste qu'en sachant ne jamais se satisfaire du niveau de justice atteint, et en recherchant sans relâche plus de justice et une meilleure justice. C'est dans cette perspective

28. Max Scheler, *L'homme du ressentiment,* Paris, Gallimard, 1958, p. 15 16.
29. Gaëlle Fiasse, *loc. cit.* ; voir aussi son étude magistrale, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques,* Louvain, Peeters, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie (BPL, 69), 2006.
30. Paul Valadier, « Apologie de la vulnérabilité », dans *Études* 2011/2 (Tome 414), p. 199-210.

dynamique, d'une politique sans cesse critique de la réalité présente, et tendue vers des idéaux où chacun puisse se reconnaître, que Zygmunt Bauman voit à juste titre l'apport d'Aristote comme spécialement actuel. La philosophie nous apprend ainsi comment la vertu demeure une tâche à l'horizon d'un futur qu'on ne voit pas, mais que les exigences du présent ne cessent de convoquer.

4/ L'EXERCICE CONCRET DE LA CONSCIENCE

Cela étant, il me semble qu'on devrait accorder de plus en plus préséance aujourd'hui au point de vue d'Antigone, reconnaissant ainsi la primauté de la conscience telle qu'elle l'affirme elle-même. C'est ce qu'a fait la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, en faisant découler de l'affirmation de l'égale dignité de tout être humain quelle que soit sa condition, toute une série de droits fondamentaux. Le message moral de la Déclaration de 1948 « excède », comme dit fort bien Paul Ricœur, « le langage conceptuel dans lequel ce message a été inscrit une première fois ». « La recherche du meilleur fondement est justifiée par le fait qu'elle est toujours précédée par la reconnaissance d'une exigence plus vieille que toute formulation philosophique. À toute époque et dans toute culture, une plainte, un cri, un proverbe, une chanson, un conte, un traité de sagesse ont dit le message : si le concept des droits de l'homme n'est pas universel, il n'y en a pas moins, chez tous les hommes, dans toutes les cultures, le besoin, l'attente, le sens de ces droits. L'exigence a toujours été que “quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain”[31]. »

Cela dit, l'expérience montre assez que l'exercice concret de la conscience est éminemment vulnérable, en raison de défauts personnels qu'on peut avoir, comme l'ignorance, l'imprudence,

31. Paul Ricœur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans *Les enjeux des droits de l'homme*, Jean-François de Raymond (dir.), Paris, Larousse, 1988, p. 235-236.

un vice ou l'autre, voire tel contexte sociopolitique corrompu auquel on serait soumis. Ou tout simplement la faiblesse de la volonté, classiquement illustrée par l'*akrasia*.

Une autre manière d'exprimer la même chose est de dire, avec la tradition : « il y a en l'homme deux réalités ». Ainsi parle Platon : « quand, simultanément, par rapport au même objet, il se produit dans l'homme des impulsions contraires, c'est, disons-nous, que nécessairement il y a en lui deux tendances ». « In homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis » (Thomas d'Aquin). « Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen » (Faust). « Même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (saint Paul). Comme l'a montré Coomaraswamy, dans les sagesses de toutes les nations, pour ainsi dire, on trouve des affirmations analogues ; notamment dans « toute notre tradition métaphysique, chrétienne et autre », y compris « le Vedânta, le bouddhisme, l'Islam et en Chine ». Mais l'énoncé le plus clair et le plus connu reste probablement le suivant : « Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi : c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort. [...] Me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché[32]. »

32. Respectivement, Platon, *République*, X, 604 b ; voir IV, 439 d-e ; saint Thomas, *Summa theologiae, IIa-IIae*, q. 26, a. 4 ; voir *In II ad Corinthios, lect.* V, nn. 146-147 ; Goethe, *Faust I*, v. 1112-1113 : « Deux âmes, hélas ! habitent en ma poitrine ; / L'une aspire à se séparer de l'autre » (trad. Henri Lichtenberger) ; saint Paul, 2 *Corinthiens* 4, 16-17 (trad. TOB) ; A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers* 2 : *Metaphysics*, Princeton, 1977, p. 24 ; saint Paul, *Romains*, 7, 21-24 (trad. TOB).

Comment s'en sortir ? Le sens des valeurs est en fait donné par la conscience morale, par cette exigence de nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes qui nous fait pressentir, par exemple, qu'en causant injustement un tort à autrui c'est immédiatement à nous-mêmes que nous faisons du tort. C'était là la portée de la thèse défendue par Socrate (dans le *Gorgias* de Platon), selon laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une. Il est aisé de voir que droit implique devoir, puisqu'ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité. Si une chose vous est due, il s'ensuit que c'est pour d'autres un *devoir*, une *obligation* de vous la rendre ; de même que pour vous-même ce qui est dû à d'autres. Voici qu'apparaît clairement la relation à *autrui*. Nous voilà en fait déjà au cœur de la justice, qui se distingue de l'amitié par le fait que dans la justice, l'autre est en quelque sorte *séparé* ; si j'éprouve pour vous de l'amitié, voire simplement une sympathie naturelle, les gestes qui en résulteront ne seront pas le fait de la justice comme telle. La justice se vérifie plutôt dans la reconnaissance d'une dette, d'un dû, à l'égard de l'*autre* comme *autre*. Sa grandeur se vérifie le plus clairement dans les cas où l'altérité est la plus prononcée : plus l'autre est loin de moi, moins j'ai d'affinités avec lui, plus le devoir à son endroit relèvera-t-il de la justice proprement dite. Toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice : ainsi les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux, etc. Il en est de subtiles, telles la calomnie, la médisance, le « meurtre civil » (détruire sa réputation), et le reste[33].

Telle est aussi bien la signification de la règle universelle, dite d'or : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, XV, 23) ; « Faites aux autres ce

33. Sur « l'invention du sujet de droit » et sur la position de Leibniz en particulier qui fait reposer sa théorie du droit sur l'amour, voir Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

que vous voudriez qu'ils vous fassent » (*Matthieu* 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Or le sol de cette solidarité est précisément la *conscience*, par laquelle « l'homme lui-même, l'individu humain, devient l'universel, devient une totalité de sens ». Car, comme l'explique lumineusement Robert Spaemann, « parler de la conscience revient à parler de la dignité de l'homme. Cela revient à parler de ce que l'homme n'est pas un cas d'une entité universelle, un exemplaire au sein d'une espèce, mais que chaque individu est lui-même, en tant qu'individu, une totalité, qu'il est lui-même déjà "l'universel"[34] ».

Le développement de la conscience a manifestement besoin de l'aide d'autrui. Le rôle de la famille est évidemment primordial à cet égard. On voit très distinctement chez les enfants qu'il y a en tout être humain une disposition de la conscience, une capacité de discerner le bien du mal. Comme le rappelle Spaemann, « ils ont un sens très développé de la justice. Ils sont indignés lorsqu'ils voient que la justice n'est pas respectée. Ils possèdent un sens de ce que sont les notes justes et les notes fausses, la bonté et la sincérité ; mais s'ils ne voient pas ces valeurs incarnées dans une autorité, cet organe s'atrophie ». Les mots, les paroles sont pour eux le médium de la transparence et de la vérité. Mais pour peu qu'ils découvrent l'utilité de mentir, voire le mensonge chez les adultes, cet éclat disparaît petit à petit et des formes atrophiées de la conscience se développent. Ici encore les médias aggravent la situation. Huxley conseillait avec humour et profondeur à la fois qu'il faudrait leur enseigner « l'art de la dissociation », afin de les prémunir contre les amalgames publicitaires et les fausses associations du politiquement correct ; leur faire voir, par exemple, qu'il n'y a guère de rapport entre une jolie femme et les mérites d'un dentifrice, puis, à des niveaux

34. Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, 1999, p. 92 et 90.

plus profonds, aucun lien nécessaire non plus entre la grandeur de la politique ou de la religion et la guerre. C'est une autre manière de redire combien est essentiel le développement du sens critique, du jugement.

Le recours au dialogue présuppose la liberté des interlocuteurs, la capacité d'infléchir le jugement d'autrui, comme celle de laisser infléchir le sien, en vue du bien commun. Il y a pathologie politique lorsque des régimes suscitent des fatalismes défaitistes, invitant à une acceptation résignée d'un destin qu'on ne saurait mettre en cause – un trait classique des tyrannies. Comme l'a fait observer John R. Saul, il n'y a pas de démocratie, pas de vote, pas de choix, pas de citoyens, si tout est contrôlé par des forces économiques inéluctables, si le monde est vu comme constitué d'individus atomiques, de plus en plus détachés de toute collectivité, esclaves de la rapacité de quelques-uns. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la coïncidence curieuse, constatée par Habermas, d'un sentiment d'impuissance politique avec le prétendu triomphe planétaire de la démocratie. À quoi s'ajoute le paradoxe suivant, que rapportait Federico Mayor, directeur général de l'UNESCO : « Plus le monde se globalise et plus il s'individualise et se fragmente. En réalité, c'est justement parce qu'il se mondialise qu'il s'atomise à vue d'œil : car dans un marché qui devient global, la fragmentation, loin de comporter des sanctions, est profitable, et les institutions médiatrices qui fondaient le lien social – la nation, le travail, la famille et l'école – sont en proie à un processus de dissociation[35]. »

« Deviens ce que tu es », le précepte dérivé de Pindare, veut dire qu'on est appelé à constituer soi-même son propre « séjour » (*êthos*), son propre être en ce sens, qui revêt ainsi la dignité d'une

35. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Fayard, 2000, p. 77 ; John Saul in <http ://www.abc.net.au/specials/saul/fulltext.htm> ; Federico Mayor, *Un monde nouveau*, Paris, Unesco, Éditions Odile Jacob, 1999, p. 453.

fin qu'on est invité à se donner, à la hauteur des trésors reçus en héritage. La vertu est une « force » (*virtus*), une « excellence » (*aretê*), telle ou telle virtualité portée à son sommet. Dans le flux de la vie, la vertu donne un être, une identité ferme, qu'incarne bien la vertu de force ou de courage. L'acquisition de la vertu, d'un « sens des valeurs », peut dès lors se décrire comme une naissance continuelle à soi : « elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents » (Grégoire de Nysse) ; Aristote parlait de l'homme comme « principe et générateur de ses actions[36] ».

Qui peut plus, peut moins – *virtus ultimum potentiae*, dit la maxime, la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités humaines au niveau du corps principalement. Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir soutenu qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu. Car la vertu honore la primauté de la conscience morale en portant l'exercice de cette dernière à son sommet.

5/ LA LIBERTÉ

Or tout cela présuppose la liberté.

Il est facile, au niveau du discours, de nier jusqu'à l'existence de la liberté, la qualifiant de leurre, d'illusion, et le reste faisant état, par exemple, des multiples formes de déterminismes auxquels nous sommes sujets, pulsions inconscientes, conditionnements sociaux, biologiques, etc., à l'instar de ceux qu'on a appelés les « maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et

36. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 18.

Freud. Ces déterminismes sont indéniables et réduisent sans aucun doute l'espace de liberté dont nous disposons.

Et pourtant, songez un instant à ce que vous perdriez si on vous enlevait tout d'un coup votre liberté personnelle. Nous sentons bien tous, en réalité, combien ardemment, farouchement même, nous pouvons tenir à notre propre liberté.

La question de la liberté soulève d'emblée celle de ses contraires : esclavages et servitudes diverses, contraintes externes ou internes, nécessité, destin, contingence, violence. Elle est en même temps au cœur de l'éthique, comme nous venons de l'entrevoir : action, volonté, pouvoir du bien et du mal, vertus et vices, droit ; justice, amitié, bonheur humain, dignité de la personne, angoisse – tout cela n'a pas de sens sans elle. Elle est au cœur du politique pour les mêmes raisons, mais aussi parce qu'elle définit, positivement ou négativement, les rapports entre l'individu et l'État. Cependant que les sciences mettent à nu des déterminismes insoupçonnés – tels « l'inconscient psychanalytique », « l'inconscient linguistique » et « l'inconscient sociologique », par exemple – la pensée politique contemporaine s'emploie à établir les libertés fondamentales et à les préciser. Parmi ces dernières, la plus fondamentale de toutes, c'est la liberté religieuse, puisqu'il s'agit alors du droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en sa conscience, son for intérieur, comme les plus fondamentales. C'était elle que manifestait déjà Socrate par ses remises en question ; un des deux chefs d'accusation contre lui était en effet, et pour cause, « impiété envers les dieux de la cité », l'autre étant « corruption de la jeunesse ». C'est avec justesse qu'on rappelle, en citant le philosophe Michael Sandel, que la liberté de religion relève bel et bien de la liberté de conscience et point de la simple liberté de choisir[37]. Ce que je voudrais esquisser à présent, pour finir, c'est à quel point cette liberté est toutefois exigeante.

37. Voir *Le Devoir*, 17 mai 2015, p. B6.

Certes la liberté proprement dite est de fait toujours exigeante. Elle demande en effet qu'on s'appartienne, et s'oppose dès lors à toutes les servitudes, dont la moindre n'est certes pas l'ignorance. Le mot de Condorcet est juste : « Il n'y a pas de liberté pour l'ignorant. » La pire des ignorances étant, faut-il l'ajouter, l'ignorance de soi, si bien représentée dès l'Antiquité par la figure d'Œdipe, entre autres. Les grands tragiques grecs, surtout Euripide, mais déjà Homère avant eux – « Patience, mon cœur », déclare Ulysse (*Odyssée* XX, début) – ont admirablement dépeint l'esclavage auquel peuvent réduire les passions, et toute la portée dès lors d'une juste connaissance de soi.

Être libre, dit-on, c'est pouvoir faire ce que l'on veut. Mais que veut-on au juste ? Qu'est-ce que la « vie bonne » ? Qu'est-ce que la « vie bonne » pour moi ? Qui suis-je ? À moins d'être endormis en plein jour – comme le sont la plupart des humains selon le grand Héraclite, nous l'avons vu – ou d'être « doublement ignorants », selon la juste formule de Platon, nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation profonde de soi qu'on a la responsabilité d'assumer par soi-même dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant, comme nous le disions. Elle vient du poids de la liberté.

Il n'empêche que la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités mais aussi de périls, c'est, pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique. Comment surmonter tout ce qui s'oppose à l'émergence des libertés ? La médiation du droit est ce qui donne ici à l'éthique sa figure concrète au sein du politique.

C'est ainsi que s'impose, on le voit, s'agissant de liberté religieuse, le principe de la laïcité de l'État. Car justement il appartient à l'État de veiller à ce que la liberté des consciences

soit respectée par tous les citoyens. La laïcité de l'État est ce qui garantit ma liberté religieuse à l'endroit de l'État lui-même et de ses citoyens.

Ce principe est essentiel afin que soit pleinement respectée la liberté de tous en ce qu'elle a de plus fondamental, les options premières de toute vie humaine, que Husserl appelait « les questions les plus brûlantes », à savoir « les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine[38] ». Or ces questions habitent la conscience des humains à son plus profond. Il y a donc ici à nouveau primauté de la conscience.

Le mot si juste de Condorcet, que je viens de citer – « il n'y a pas de liberté pour l'ignorant » – s'applique à neuf, on ne peut mieux, ici encore. Ce serait se moquer de la liberté humaine au plus profond d'elle-même, par conséquent, que d'exclure l'interrogation constante eu égard aux questions ultimes.

La perspective de cette authentique réalisation de soi qui vient du *poids* de la liberté, comme nous le disions, entraîne en somme une exigence de *vérité,* de la part de toutes et tous, que l'on se considère athée, agnostique, ou croyant. Elle implique qu'on peut toujours renoncer à une position et en adopter une autre, en fonction de ce que l'on juge vrai. La liberté doit, en bref, demeurer ouverte en permanence au questionnement. Il me semble que c'est dans cette perspective dynamique qu'il faut voir de plus en plus nettement la place de la liberté, et plus spécifiquement de la liberté religieuse.

---

38. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

Conclusion

NÉCESSITÉ ACCRUE DE LA PHILOSOPHIE

Bref, à moins d'en avoir une conception étriquée ou de manquer singulièrement de réalisme, il devrait sauter aux yeux que la philosophie est plus que jamais nécessaire. Car le défi est celui d'apprendre à penser toujours mieux, et ce qui est en jeu avant tout, c'est le jugement critique, qui, seul, rend autonome, libre.

Il convient de le rappeler avec Vittorio Hösle, « le principe de Santayana, selon lequel celui qui ne connaît pas l'histoire est condamné à la répéter, s'applique aussi avec une inexorabilité effrayante à l'histoire de l'esprit, et celui qui ignore son passé ne s'en libère pas, mais est poussé à l'aveugle par lui ». D'aucuns « présentent comme de nouvelles découvertes de bons arguments qui sont connus, fût-ce sous des formes différentes, depuis des millénaires », ou défendent des « théories qui non seulement sont connues, mais encore sont réfutées depuis des millénaires ». Se figer, en revanche, dans le passé n'est pas moins désastreux. Il s'agit bien plutôt d'apprendre du passé, dans une approche dialogique, en quête de vérité[1]. Car dans les termes d'Hilary Putnam, se réclamant également de Santayana, « those who are

1. Vittorio Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, traduction Marc Géraud, Nîmes, Théétète éditions, 2004, p. 16-17.

unfamiliar with the history of a problem (even its recent history) are condemned to repeat that history[2] ».

Les problèmes de société et les problèmes politiques s'avèrent de plus en plus globaux, complexes au sens (étymologique) de tissés ensemble, cependant que le déploiement des connaissances va dans le sens opposé, suivant des labyrinthes toujours plus spécialisés, fragmentés, détachés du tout. Paradoxalement, de moins en moins de personnes sont préparées, par leur formation, à faire face à ces problèmes globaux. On sait pourtant ce que risque de donner au niveau collectif l'écoute exclusive d'un expert – en économie, par exemple, mais quel que soit le domaine – expert qu'on ne comprend souvent du reste plus guère. En même temps, les nouveaux pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie et de la science et façonnent la société selon de nouveaux modèles culturels. Leur incidence sur la vie des personnes et des peuples, le libre afflux des mots et des images à l'échelle mondiale, transforment les relations humaines à tous les niveaux, et même la compréhension du monde, démontrant à neuf, comme nous l'avons relevé, à quel point l'évolution des sociétés est déterminée par la culture d'abord, bien avant les modes de production ou les régimes politiques. On le voit, jamais une bonne formation générale n'a été aussi nécessaire, et à la base de celle-ci, la philosophie.

Toute démocratie dépend de la qualité de la formation des citoyens, de leur jugement, mais par conséquent aussi du langage et de la capacité de discerner, de détecter ce qui est démagogique, de tenir de véritables débats rationnels sans lesquels la démocratie périclite vite en son contraire. L'histoire l'a démontré

2. James Conant, « Introduction to Hilary Putnam », *Words and Life,* Harvard University Press, 1994, p. xiii ; voir George Santayana, *The Life of Reason,* New York, Charles Scribner's and Sons, 1909, vol. 1, chap. 12.

d'innombrables fois : à proportion que la faculté d'expression, de communication, de penser dépérit dans une société, la violence croît. Cette violence prend notoirement au Québec la forme d'une violence faite à soi-même : le suicide. La démocratie véritable est extrêmement concrète et complexe, elle implique le dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce dès lors sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture philosophique propre. Seule une telle culture peut sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la montée de l'insignifiance. Faute de quoi risque fort de se réaliser cette terrible prédiction de Nietzsche : « Quelle ne sera pas la répugnance des générations futures quand elles auront à s'occuper de l'héritage de cette période où ce n'étaient pas les hommes vivants qui gouvernaient, mais des semblants d'hommes, interprètes de l'opinion[3]. »

Comme je l'ai rappelé, tout être humain a une philosophie implicite, consciente ou point, certes souvent peu critique, mais qui commande sa vie entière. Les questions les plus « brûlantes » (Husserl) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de la vie. Ces questions engagent la totalité de l'expérience humaine. Or cette préoccupation est au cœur de la philosophie, ainsi que l'attestent les propos suivants de Ludwig Wittgenstein, dont l'œuvre peut paraître pourtant consacrée à d'autres questions : « À quoi bon étudier la philosophie si tout ce qu'elle fait pour vous est de vous rendre capable de parler avec quelque plausibilité de certaines questions abstruses de logique etc., et si elle n'améliore pas votre pensée relativement aux questions importantes de la vie de tous les jours [...] Vous voyez, je

3. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles* III et IV, trad. H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim, P Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1990, p. 18.

sais qu'il est difficile de bien penser la "certitude", la "probabilité", la "perception", etc. Mais il est, si possible, plus difficile encore de penser, ou d'essayer de penser, de façon vraiment honnête, votre vie et les vies des autres[4]. »

L'importance que l'on accorde à la démarche des sciences pures vient de ce qu'elle est la seule qui paraisse rendre possible un accord universel, en reposant sur une réduction préalable de l'expérience humaine à deux domaines, extrêmement limités l'un et l'autre : celui de la perception et celui du raisonnement formel. La décision méthodique de s'en tenir à leur double évidence demande la mise entre parenthèses de dimensions fondamentales de la vie humaine ainsi que d'immenses régions de l'expérience qui toutes doivent trouver à se dire, s'expliciter et se comprendre. Les arts, les lettres et la philosophie s'avèrent en cela indispensables.

L'implication réciproque de tous les problèmes au niveau planétaire et les effets de la technoscience sur la nature mettent chaque jour davantage en relief, par contraste, l'importance de l'humain. Il y a lieu de s'en réjouir s'ils suscitent leur pendant éthique, le lien de solidarité, le fait de tenir et de porter ensemble la responsabilité de l'humain comme tel. Cette personne-ci, chacune et chacun d'entre nous, est ce qu'il y a de plus complexe et de plus concret à la fois en ce monde. De là viennent la difficulté de l'éthique et le défi majeur qu'elle pose à la philosophie.

---

4. « What is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., and if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life […]. You see, I know it's difficult to think well about 'certainty', 'probability', 'perception', etc. But it is, if possible, still more difficult to think, or try to think, really honestly about your life and other people's lives » (Lettre de Wittgenstein à Norman Malcolm, citée dans *Ludwig Wittgenstein, A Memoir,* Norman Malcolm, Oxford, 1958, p. 39).

L'éducation vise l'être humain concret, donc total. Dans le respect de tout ce qu'il est, dans le concret de la dignité égale de tous les humains, quels qu'ils soient. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 a posé en principe « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables », comme constituant « le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Une prise de conscience accrue de cette valeur fournit un repère indispensable aujourd'hui dans la pluralité des cultures, parmi tant de morales différentes, permettant la convivialité, le vivre ensemble. La dignité humaine, rappelle la philosophie, signifie que chaque être humain est au-dessus de tout prix, unique au monde, devant être considéré comme une fin, et jamais réductible à un moyen – ainsi que l'affirmait si justement Kant – avec toutes les conséquences pratiques que cela entraîne. Seule la philosophie peut, dans le contexte pluraliste actuel, pleinement assurer une telle prise de conscience et la porter à maturité.

On a en outre raison, me semble-t-il, d'insister aujourd'hui sur l'urgence d'éveiller plus que jamais à « la connaissance de la connaissance », c'est-à-dire à l'évaluation critique du savoir, permettant de mieux prévenir la part d'illusion qui aura été si considérable dans l'histoire, s'agissant de l'être humain lui-même ou de telle forme de savoir qu'on croyait définitive alors qu'elle ne l'était pas du tout. La connaissance de la connaissance, en premier lieu la connaissance de l'illusion, revient à savoir discerner, être critique, par rapport aux vues simplettes qui se présentent comme autant d'absolus. On reconnaît là encore une des tâches les plus aisément identifiables de la philosophie.

En ce moment, l'éducation publique tend à s'aligner sur les besoins du marché de l'emploi. Cette approche d'apparence pratique ne l'est pas du tout, elle est largement illusoire. Se concentrer sur la technologie, par exemple, générera des diplômés obsolètes. Il saute aux yeux, en pleine révolution technologique, que cela signifie enseigner ce qui sera périmé dans

cinq ou dix ans et qui ne fera par suite qu'accroître davantage encore les frustrations. Le problème n'est pas celui de créer des habiletés au sein d'une technologie galopante, mais bien plutôt d'enseigner à des étudiantes et des étudiants à penser et leur fournir les outils intellectuels qui les rendront aptes à réagir à la myriade de changements, y inclus de changements technologiques, auxquels ils auront à faire face dans les prochaines décennies.

John R. Saul a donc tout à fait raison de reprocher depuis longtemps aux universités de manquer à leur mission centrale, la mission humaniste, lorsqu'ils se mettent à la remorque du marché, des corporatismes, etc., au lieu d'apprendre à penser, à élever à l'universel, à la science au sens authentique du terme. Opter de préférence pour les techniques de pointe serait un pari stupide à une époque où l'on devrait enfin pressentir qu'elles seront périmées demain, comme nos ordinateurs sont constamment en passe de l'être. Il y a un leadership à prendre pour corriger pareille aberration. La complexité croissante du monde dans lequel nous sommes exige une formation à la hauteur, une formation générale, mais pas en un sens vague – en un sens concret.

Les gouvernements doivent s'appliquer à redonner aux humains le « goût de l'avenir », selon l'expression de Tocqueville. En pareille perspective, le premier défi de l'éducation est de générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes, les décideurs de demain, à progresser d'eux-mêmes vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir et de nouvelles questions, en n'évitant pas les questions les plus brûlantes, à savoir les questions ultimes dont nous parlions, comme celle du sens de leur vie elle-même et de leur collectivité. Rien n'est plus nécessaire à cet égard encore, dans le présent contexte, que la philosophie.

Comme j'ai eu l'occasion de le dire déjà, la philosophie ne sert à rien, en ce sens qu'elle ne *sert* rien de particulier. Elle est libre, voulue pour elle-même. Elle transforme tout mais elle est

désirée pour elle-même, non pour la transformation. Un peu comme la recherche pure, comme la *theôria*. Mais aussi comme l'amitié désintéressée, la seule véritable amitié, dite de bienveillance, celle qui dure et qui donne sens à l'existence humaine. C'est bien, du reste, cette amitié-là que désigne le verbe *philein* (« aimer ») dans le mot *philosophie*.

À quoi sert la philosophie ? À ce compte, à quoi sert la musique ? Ou, sur un autre registre, à quoi sert la santé ? Toutes servent l'être humain. La différence est qu'elles le servent *tout entier*. Et dans le cas de la philosophie, c'est la vie proprement humaine en toutes ses dimensions qui est servie.

À quoi sert la philosophie ?

Si les problèmes de société et les problèmes politiques s'avèrent de plus en plus complexes, au sens de « tissés ensemble », le déploiement des connaissances va dans le sens opposé, suivant des labyrinthes de plus en plus spécialisés, fragmentés, détachés du tout. C'est assez dire l'importance accrue de la philosophie, qui a, depuis toujours, affaire au tout de la réalité.

La philosophie ne sert à rien, en ce sens qu'elle ne sert rien de particulier. Elle est libre, autonome. À quoi sert la philosophie ? À ce compte, à quoi sert la musique ? Ou, sur un autre registre, à quoi sert la santé ? Toutes servent l'être humain. La différence est qu'elles le servent tout entier. Et dans le cas de la philosophie, c'est la vie proprement humaine en toutes ses dimensions qui est servie.



Thomas De Koninck est professeur de philosophie à l'Université Laval. Titulaire de la Chaire *La philosophie dans le monde actuel*, il a publié plusieurs ouvrages sur l'éducation et la dignité humaine.

